

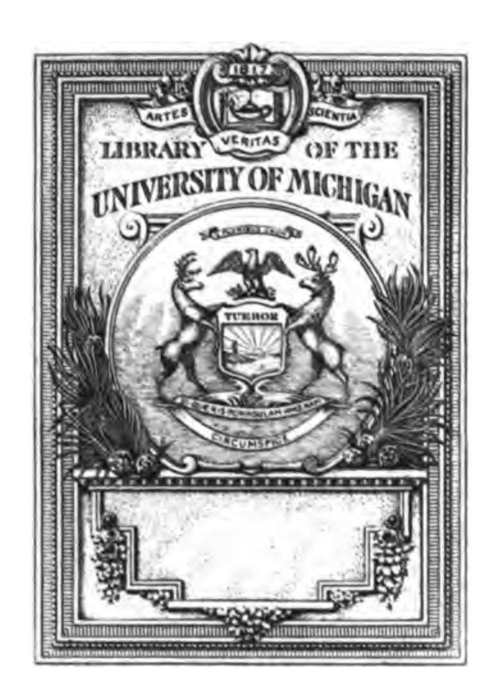
Ha

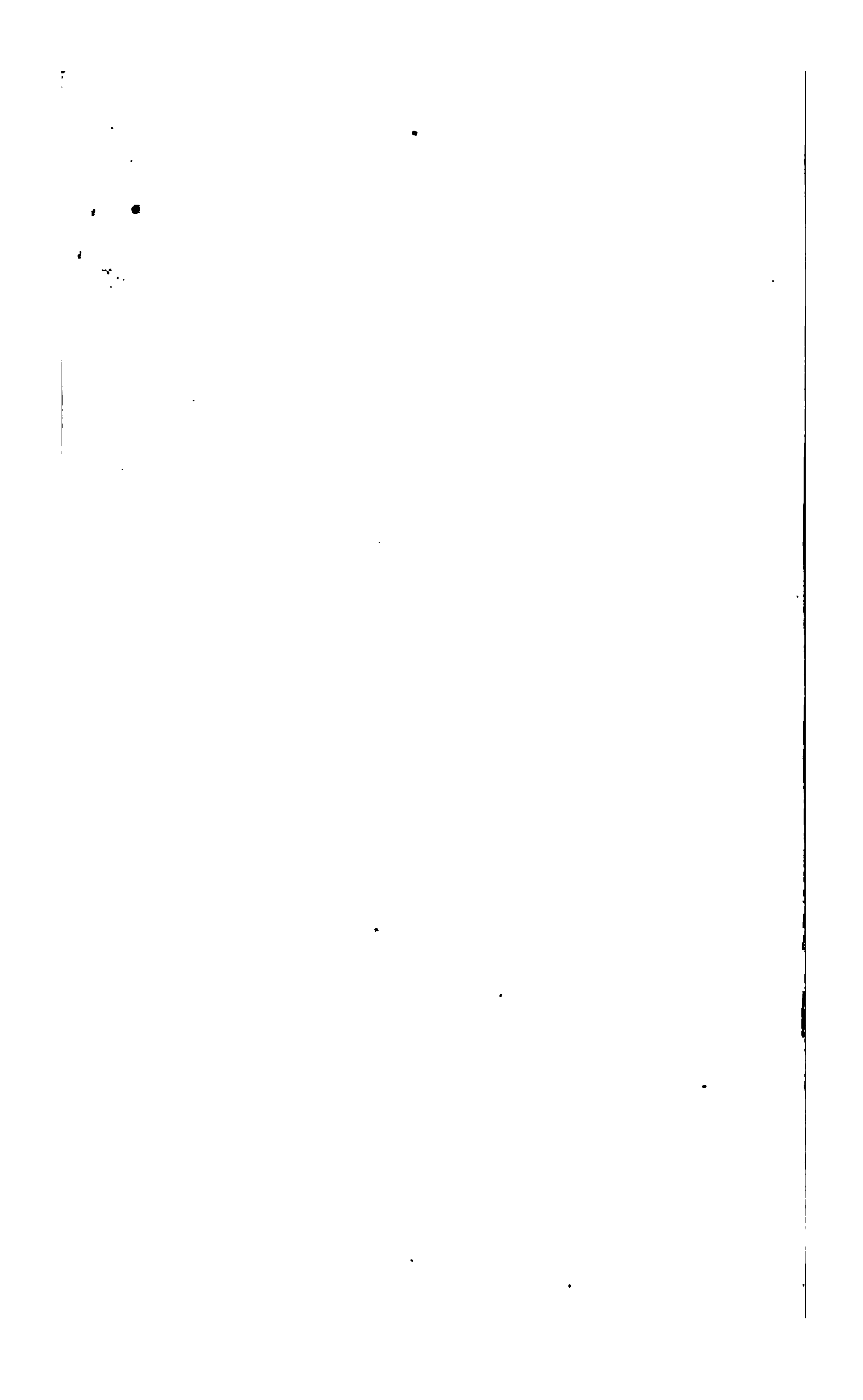

1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Ha


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



J. F. Herbart's

kleinere philosophische Schriften.

Dritter Band.

J. F. Herbart's

kleinere

philosophische Schriften

und

Abhandlungen,

nebst dessen

wissenschaftlichem Nachlasse.

Herausgegeben

von

Gustav Hartenstein.

Dritter Band.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1843.

Vorrede.

An die im zweiten Bande enthaltenen Abhandlungen schliesst sich der Zeitfolge nach nur die an, mit welcher dieser Band beginnt, die schon Bd. I, S. XCI erwähnte *Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Theophilus Ernestus Schulzius.**) Auf sie folgt sogleich eine Reihe meist kürzerer Aufsätze, sowohl aus früherer, als aus späterer Zeit. Ich habe sie schon desshalb unter der Aufschrift: *Aufsätze vermischten Inhalts* zusammengestellt, um bei der Masse des Stoffes, der noch in diesen Band aufgenommen seyn wollte, für jede einzelne die besondern Zwischentitel zu ersparen; hätte ich den Umfang der ganzen Sammlung schon früher mit hinreichender Sicherheit übersehen können, so würde ich auch noch einige kurze Aufsätze aus den früheren Bänden z. B. Bd. I, No. VIII, Bd. II, No. II hierher verwiesen haben.**) Die beiden ersten dieser Aufsätze enthalten nun die Bd. I, S. XXIV flg. erwähnte, von Herbart noch in Jena geschriebene, und damals

*) Der vollständige Titel, unter welchem sie für die Feierlichkeit, welche zu ihr die Veranlassung gegeben hat, ausgegeben worden war, lautete so: *Philosophiae doctores et artium liberalium magistros, quibus ordo Philosophorum Academiae Georgiae Augustae summos honores vel rite petitos vel ultro oblatos decrevit, die XIX Septembris a. MDCCCXXXVII. in aula regia Academiae renuntiandos indicit Joannes Fridericus Herbart; ord. philos. h. t. Decanus. Inest commentatio de realismo naturali etc.*

**) Aus demselben Grunde musste, wenn die Bogenzahl dieses Bandes nicht allzusehr anwachsen sollte, durch compressen Druck des grössern Theils desselben Platz erspart werden.

Fichte'n vorgelegte Kritik der beiden Schriften Schelling's: „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie“ und „vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen“; und der Leser wird nun selbst entscheiden können, in wiefern das dort von mir ausgesprochene Urtheil über die historische Wichtigkeit dieser Kritik sich rechtfertige oder nicht. Darauf folgt ein zwar schon gedruckter (vgl. S. 74 d. Bds.), aber so gut als ganz unbekannter Aufsatz: *über Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte?* Er ist in der Einleitung zum ersten Bande noch nicht erwähnt, weil ich selbst von der Existenz desselben damals noch nicht hinreichend sichere Nachricht hatte. Er fällt in die Zeit, wo Herbart nach seiner Rückkehr aus der Schweiz in dem Hause seines Freundes Smidt zu Bremen lebte, und der Zusatz der Ueberschrift „an drei Frauen“ findet in dem seine Erläuterung, was Bd. I, S. LVI über die damaligen pädagogischen Bestrebungen Herbart's ist gesagt worden. Uebrigens ist dieser Aufsatz, abgesehen von seiner speciellen Beziehung auf Pestalozzi, das ergänzende Seitenstück zu der Abhandlung *über die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung* (Bd. I, No. III). Auch wird durch das, was hier (S. 75) Herbart selbst erzählt, dasjenige vervollständigt und berichtigt, was ich Bd. I, S. LVII in der Anmerkung über sein Zusammentreffen mit Pestalozzi nach mündlicher Ueberlieferung gesagt habe. — Die Rede: *über das Verhältniss der Schule zum Leben* ist Bd. I, S. LXXV schon miterwähnt; sie hat ihrer Kürze wegen ihren Platz hier erhalten. — Der ebenfalls ganz kurze Aufsatz: *über den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien* war der zweiten Ausgabe des *Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie* als Anhang (S. 267—288) beigegeben worden, in den späteren Ausgaben dieses Lehrbuchs aber wieder weggeblieben. Schon desshalb konnte er hier nicht fehlen. Die Schwierigkeit eines *zweckmässigen* Unterrichts in der Philosophie auf Gymnasien hält der Nothwendigkeit derselben so sehr die Wage, dass es,

wo nicht ein gebildeter und geschickter Lehrer jene zu überwinden im Stande ist, immerhin besser seyn mag, wenn gar nichts geschieht, als wenn das, was gethan wird, auf eine unzweckmässige Weise geschieht. Daher erklärt Herbart den Inhalt dieses Aufsatzes selbst nur für Vorschläge, nicht für methodische Weisungen. Dass er dieselbe Aufgabe auch noch aus andern Gesichtspuncten aufzufassen versucht hat, beweist ein kleines handschriftliches Fragment, welchem ich gleich hier (S. 105—107) eine Stelle angewiesen habe. — Die beiden kürzeren Reden *zum Gedächtniss Kant's* aus den Jahren 1824 und 1833 habe ich unter mehrern andern ähnlichen ausgewählt, weil sie eben sowohl Zeugniss von den Gründen der hohen Achtung Herbart's gegen Kant ablegen, als namentlich die letztere sich über eine vielfach missverstandene Stelle in der Vorrede zum 1. Bande der Metaphysik, das Verhältniss Herbart's zu Kant betreffend, deutlich ausspricht. — Die kleine Abhandlung endlich *über die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe*, hatte Herbart im J. 1835 in Folge einiger Einwürfe, die ihm Hr. Dr. Strümpell rücksichtlich der metaphysischen Begründung einiger Hauptbegriffe der Psychologie gemacht hatte*), „einstweilen nicht für den Buchhandel, sondern nur für den Privatgebrauch" drucken lassen; jetzt verstand es sich von selbst, dass sie in dieser Sammlung nicht fehlen durfte.

Die *Aphorismen* und *kürzeren Fragmente*, welche auf diese kleineren Aufsätze folgen, sind nun demjenigen Theil des handschriftlichen Nachlasses entlehnt, über dessen Benutzung ich noch eine kurze Rechenschaft schuldig bin. (Vgl. Bd. I, S. CXII.) Obgleich Herbart bei seinem Umzuge von Königsberg nach Göttingen den grössten Theil seiner Papiere vernichtet hatte, so fand sich doch sowohl aus der ältesten als aus neuerer Zeit

*) Vgl. *Strümpell*, die Hauptpuncte der Herbart'schen Metaphysik kritisch beleuchtet (Braunschw. 1840) S. 57, und das 4—6. Cap. des IIten Abschn.

noch ein sehr reicher Stoff vor, welcher aufbewahrt zu werden verdiente. Das Geschäft der Sichtung und Auswahl war aber nicht ganz leicht; und man dürfte der Sammlung dieser Aphorismen jetzt, nachdem sie zusammengestellt ist, nicht immer die Mühe ansehen, die es theilweis gemacht hat, sie aus Papieren der verschiedensten Art zusammenzusuchen und auszuheben. Auf keinen Fall habe ich diese Mühe für überflüssig oder unnütz halten können; denn es handelte sich hier nicht um zufällige Bemerkungen, die sich mit geistreicher Willkühr über beliebige Objecte verbreiten, wie wir deren in manchen Nachlässen unzählige erhalten haben; sondern der Kenner wird leicht finden, dass die meisten dieser Aphorismen eine genaue Beziehung auf streng-systematische Untersuchungen haben, und im Ganzen genommen einen Reichthum von Gedanken, eine Tiefe der Gesinnung und Hinweisungen auf künftige Forschungen darbieten, die sie in meinen Augen zu einem der werthvollsten Theile dieser Sammlung machen. Dass sehr viele ohne die Kenntniss des Systems gar nicht verständlich sind, darf nicht Wunder nehmen; gerade diese enthalten oft die tiefgreifendsten Anregungen, schon indem sie zeigen, wie Herbart beobachtete und welche *Fragen* er sich vorlegte; viele andere sprechen die Ueberzeugungen und Gesinnungen ihres Urhebers mit so einfacher Klarheit, ja bisweilen mit einer so reinen Schönheit aus, dass Leser mit den verschiedensten Bedürfnissen hier sich vielfältig befriedigt finden können.

Die Anordnung der verschiedenen zusammengehörigen Massen im Ganzen war durch die Hauptgebiete der philosophischen Untersuchung von selbst gegeben. Nur über das Einzelne ist Einiges zu bemerken. Was ich zuerst unter der Ueberschrift *zur Einleitung in die Philosophie* zusammengestellt habe, ist zum grössten Theil (S. 137—152) aus Papieren entlehnt, die vielleicht noch der Zeit angehören, in welcher Herbart zuerst als akademischer Lehrer auftrat. Er scheint damals die Absicht gehabt zu haben, diejenigen Begriffe, um welche

sich das philosophische Interesse zuerst zu bewegen pflegt, zu Anknüpfungspuncten propädeutischer Erörterungen zu machen; wenigstens finden sich in jenen Papieren ausser dem, was über *Philosophie*, *Natur*, *Freiheit* gesagt ist, noch eine Anzahl Ueberschriften: *Gesellschaft*, *Religion*, *Unsterblichkeit*, *Glückseligkeit*, *Kunst*, *Wissenschaft* u. s. w., zu denen aber nichts bemerkt ist*). Einiges Verwandte aus jüngerer Zeit habe ich jenen frühesten Aufzeichnungen in Form von Anmerkungen (vgl. S. 135 flg.) hinzugefügt; was von S. 152 an folgt, ist ebenfalls aus späterer Zeit.

Zur *Metaphysik* fand sich nur wenig. Die *Einwürfe gegen die Metaphysik*, die nebst ihrer Beantwortung hier (S. 157 flg.) abgedruckt sind, rührten von einem Zuhörer Herbart's in Königsberg her; den kurzen Aufsatz: *zwei Worte über Naturphilosophie* (S. 166) hatte Herbart auf die von ihm selbst erwähnte Veranlassung in die Hallische Literaturzeitung (1832, IBl. No. 4.) einrücken lassen; einige andere öffentliche Erklärungen, zu denen er sich in einzelnen Fällen veranlasst fand, schien mir nicht nöthig hier wieder abdrucken zu lassen. An diesem Orte glaubte ich zugleich dasjenige am bequemsten anschliessen zu können, was sich über religiöse Fragen in dem Nachlasse vorfand.

Bei weitem reichhaltiger war, was dieser über die *praktische Philosophie* darbot. Die Hauptquellen dessen, was darüber hier mitgetheilt ist, waren erstlich ein durchschossenes Exemplar der „allgemeinen praktischen Philosophie", in welches Herbart vielleicht mit Rücksicht auf eine erweiterte Umarbeitung dieses Buches theils längere Zusätze, theils kleinere Veränderungen eingetragen hatte; zweitens eine nicht geringe Anzahl von Bemerkungen, die er in den letzten Jahren für seine Vorlesungen über praktische Philosophie in Göttingen aufgezeichnet zu haben scheint. Jenes durchschossene

*) Was jene Papiere unter der Ueberschrift: *Religion* enthalten, steht hier S. 168.

Exemplar enthält Folgendes: 1) eine Umarbeitung des Anfangs der Einleitung, die eine der Art, wie sich Jeder der praktischen Philosophie unmittelbar gegenüber findet, näher gebrachte Entwickelung der Unmöglichkeit enthält, die praktische Philosophie mit den Begriffen des Rechts, der Pflicht, der Tugend oder des Gutes zu beginnen. Sie ist hier S. 178—187 abgedruckt. 2) Als dritter Abschnitt der Einleitung sollte sich an S. 74 des Buches eine vorläufige Auseinandersetzung und Prüfung der Unterscheidung zwischen Moral und Naturrecht anschliessen. Diesen Zusatz habe ich nicht mit abdrucken lassen, weil er im wesentlichen in die „analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral" (S. 21 flg.) ist verarbeitet worden. 3) Am Ende des 5ten Capitels des 1sten Buches sollte nach der Darstellung der ethischen Ideen ein sehr umfassender historischer Abschnitt über die Richtung, welche die Ethik durch Spinoza und von Kant an genommen hat, eingeschoben werden. Was dieser Zusatz über Spinoza enthält, ist zum grössten Theile, wenn auch in kürzerer Form in die „analytische Beleuchtung" (S. 32 flg.) aufgenommen worden; daher ist er hier nur zur kleineren Hälfte unter der Ueberschrift: *Bemerkungen über die Gestaltung der Ethik durch und nach Kant* (S. 187—197) abgedruckt. 4) Als Zusatz zu dem 8ten Capitel des 1sten Buchs nach S. 201 sollte eine ausführliche Kritik „über den gewöhnlichen Vortrag des Naturrechts" folgen, die eine ziemlich weitläuftige Analyse der naturrechtlichen Begriffe bei Hufeland, Kant und Fichte enthält. Da jedoch vieles die beiden ersten Betreffende ebenfalls in die „analytische Beleuchtung" verarbeitet worden ist, anderes, was sich auf Fichte bezieht, fast nur die Form von Excerpten für den Privatgebrauch hat, so habe ich diesen ganzen Zusatz nicht mit abdrucken lassen. Dagegen sind 5) die kleineren Verbesserungen und Zusätze zu einzelnen Stellen der „allg. praktischen Philosophie" mit genauer Angabe des Ortes, an welchem sie eingeschaltet werden sollten, hier S. 197—209 vollständig mitgetheilt. — Was

die Aufzeichnungen Herbart's für den Gebrauch der Vorlesungen anlangt, die von S. 209 an folgen, so habe ich in Uebereinstimmung mit den Verweisungen, die er theilweis selbst hinzugefügt hatte, sogleich in den Ueberschriften angezeigt, wie sie sich dem Hauptwerke über die praktische Philosophie anschliessen. Das hier zusammengestellte Material war an den verschiedensten Orten zerstreut und es bedurfte oft vielfältiger Vergleichungen, um das Verwandte in eine erträgliche Ordnung zu bringen. Ueber diese äussere Zusammenstellung hinauszugehen, habe ich mir jedoch nirgends erlaubt; nicht einmal in Beziehung auf die Wortstellung und den Satzbau habe ich etwas geändert; und ich bemerke dies nur desshalb, weil in den meisten Fällen die Präcision und Abrundung des Ausdrucks im Verhältniss zu der fast unleserlichen Schnelligkeit, mit welcher die Handschrift hingeworfen ist, für mich im hohen Grade überraschend gewesen ist.

Von den Aphorismen zur *Psychologie* ist bei weitem der kleinere Theil, nämlich nur die propädeutischen Bemerkungen S. 253 — 264 aus einem durchschossenen Exemplar des „Lehrbuchs zur Psychologie" entlehnt; die reichste Quelle des von S. 264 an Folgenden waren Collectanea, in welche Herbart, wie es scheint, in den letzten Jahren seines Aufenthalts in Königsberg seine Bemerkungen über psychologische Gegenstände, oft aus unmittelbarer Beobachtung seiner Umgebungen, namentlich seiner Zöglinge eintrug. Wahrscheinlich desshalb, weil er den darin gesammelten, überaus werthvollen Stoff bei späteren Arbeiten, namentlich bei der Fortsetzung der „Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik" zu benutzen gedachte, entzog er dieses Heft dem Schicksale der Vernichtung, welche so vieles Andre getroffen hat. An dasjenige Psychologische, was zum grössten Theile diesem Hefte entlehnt ist, — denn ein anderer Theil seines Inhaltes hat seine natürliche Stelle bei den Aphorismen über Pädagogik

gefunden, — schliessen sich dann noch die Fragmente des dritten Heftes der „psychologischen Untersuchungen“ an, an dessen Vollendung Herbart durch den Tod verhindert wurde, und die das letzte Vermächtniss sind, welches er der Wissenschaft hinterlassen hat.

Die Aphorismen zur *Pädagogik* haben neben dem wissenschaftlichen zum grossen Theil ein historisches Interesse. Vielleicht, weil er in ihnen eine liebe Erinnerung fand, hat Herbart seine ältesten Entwürfe zu den Vorlesungen über Pädagogik aufbewahrt, in denen sich die allmählige Entwickelung seiner Ueberzeugungen über die Aufgabe und die Mittel der Erziehung ziemlich genau verfolgen lässt. Eine vollständige Mittheilung dieser Entwürfe wäre nun nicht am Orte gewesen; wohl aber schien es mir der Mühe werth, zur Vergleichung mit den spätern Darstellungen die Erörterungen über *die* Begriffe auszuheben, die für ihn die Mittelpuncte der Pädagogik bezeichnen. Die hierher gehörigen Aphorismen habe ich durch den Zusatz: *ä. H.* (älteste Hefte) bezeichnet. Dabei habe ich mich nicht gescheut, auch solche Stellen mit auszuheben, wo das Bestreben, die Beziehungen einer zusammengesetzten Aufgabe unter allgemeine Formeln zu bringen, fast bis zum Auffallenden sich steigert; hierher rechne ich namentlich die Stelle S. 382; während man anderwärts, wie z. B. rücksichtlich der Parallele zwischen Zucht und Unterricht (vgl. S. 408 dieses Bandes mit der allgem. Pädagog. S. 246 flg.) fast bedauern möchte, dass Herbart die frühere Form der Darstellung später hat fallen lassen. Was die Fragmente über Pädagogik sonst noch enthalten, schreibt sich aus verschiedenen Perioden her. Auch hier habe ich die ganze Masse so zu ordnen gesucht, dass sich die Reihenfolge des Einzelnen, dem in der „allgemeinen Pädagogik“ befolgten Plane, so gut es gehen wollte, anschlösse. — Am spärlichsten waren endlich die Bemerkungen zur Aesthetik; was in dieser Hinsicht wenigstens in sofern nicht unwichtig schien, um die Art,

wie Herbart die verschiedenen Künste betrachtete, kenntlich zu machen, habe ich hier aus verschiedenen zerstreuten Blättern zusammengestellt.

Den Schluss der ganzen Sammlung macht eine Auswahl von Herbart's *Recensionen.* Ich habe mich vielfach bemüht, eine vollständige Uebersicht aller seiner Arbeiten dieser Art zu gewinnen, und ich darf hoffen, dass mir nichts von Bedeutung entgangen ist. Aus dem Verzeichniss der Recensionen, welches ich am Schlusse dieses Bandes dem chronologisch geordneten Verzeichnisse seiner sämmtlichen Schriften und Abhandlungen beigegeben habe, erhellt, dass die Zahl dieser kritischen Arbeiten ziemlich gross ist. In den mittleren Jahren seines Lebens hat er auf sie auch wirklich eine Zeitlang Mühe und Fleiss verwendet; später achtete er diese Mühe für verloren und legte keinen Werth mehr darauf; daher er später in dieser Art kaum etwas anderes, als kurze Anzeigen schrieb. Die Vergleichung der hier abgedruckten Recensionen mit jenem Verzeichniss zeigt nun auf den ersten Blick, dass nur der allerkleinste Theil derselben hier eine Stelle gefunden hat. Um die von mir getroffene, nicht immer ganz unzweifelhafte Auswahl zu beurtheilen, müsste man freilich die ganze Masse des Stoffs so vor sich haben, wie sie mir vorgelegen hat; einiges von dem, was nicht mit abgedruckt worden ist, hätte ich, wenn es nur irgend der Raum erlaubt hätte, gern noch aufgenommen; indessen hoffe ich eben durch jenes Verzeichniss wenigstens dafür gesorgt zu haben, dass diejenigen, für welche der Gegenstand etwa besonderes Interesse hat, die Lücke, welche die vorliegende Sammlung in dieser Beziehung hat, leicht ausfüllen können. Ueber den Geist und Charakter dieser Recensionen halte ich nicht für nöthig etwas hinzuzusetzen; die wichtigeren philosophischen Systeme, die, so lange Herbart lebte, in Deutschland sich geltend gemacht haben, finden in den Werken, deren Beurtheilung hier abgedruckt ist, ihre Repräsentanten, und es ist wohl möglich, dass diese Beurtheilungen, die allerdings

nicht selbstständige Abhandlungen, welche zufällig den Titel eines neuerschienenen Buches zur Ueberschrift haben, sondern eben nur Recensionen sind, später für eine kritische Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant ihre Früchte tragen.

Dankbar erwähne ich noch, dass mir zur Vervollständigung dieser Sammlung mehrere in Herbart's Vorlesungen nachgeschriebene Hefte angeboten worden sind; ich wollte jedoch, selbst wenn nicht der ganze Plan ursprünglich auf drei Bände beschränkt gewesen wäre, nichts hinzufügen, was nicht den Charakter der unmittelbaren Authentie hat. Sollten von andern Seiten Veröffentlichungen dieser Art beabsichtigt werden, so würde das auch später noch dankenswerth bleiben. Ich selbst scheide von dieser mir lieb und werth gewesenen Arbeit mit dem lebhaftesten Gefühle von der geistigen Grösse des Mannes, dessen fortwirkendem Andenken sie gewidmet ist, und mit der einfachen Ueberzeugung, dass das hier Dargebotene dem Geiste der echten wissenschaftlichen Forschung gesunde und nachhaltige Nahrung zu geben im Stande ist.

Leipzig, im Monat Mai 1843.

G. Hartenstein.

Inhaltsanzeige.

[Die mit * bezeichneten Aufsätze erscheinen hier zum erstenmal gedruckt.]

I.

Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Theophilus Ernestus Schulzius, de philosophia in Academia Georgia Augusta docenda meritissimus.

1837.

Quibus diebus conservatam et auctam per totius saeculi vicissitudines Academiam Georgiam Augustam publice nobis gratulamur, iisdem diebus tanta cum rerum tum etiam nominum illustrium varietas memoriam subit, ut enarrandi et laudandi, quae narranda et laudanda sunt, non opportunitatem oblatam, sed facultatem nobis denegatam sentiamus. Facillimum quidem esset, quae de Gesneri, Michaelis, Mayeri, Achenwallii, Beckmanni, Federi, Meinersii, Spittleri, Schloezeri, Kaestneri, Lichtenbergii, Heynii, Eichhornii, Bouterweckii, Sartorii, Thibautii, Tychsenii, Wendtii, aliorumque meritis omnibus nota sunt, repetere atque omnino eorum, qui hic floruerunt, nomina verborum aliquo ornatu pronuntiare: sed si unumquemque suis et iustis laudibus persequi conaremur, non defuturi essent, qui monerent, mathematicum a mathematicis, historicum ab historicis, philologum a philologis, philosophum a philosophis laudandum, neminem autem tanta doctrinae varietate instructum, tanto ingenio praeditum esse, ut revera, quantum illi omnes docendo, scribendo, veritatibus detegendis, erroribus refutandis, suo quisque tempore perfecerint, animo comprehendere et recte aestimare possit. Itaque nolumus in amplissimum hunc campum exspatiari: historiae relinquimus, quae historicorum more de literarum fatis et augmentis in universum tradi solent: quum autem ordo philosophorum a philosophia nomen habeat, non alienum videbitur, illius viri memoriam hic recolere, cui ante nos philosophiae in hac academia tradendae provincia erat demandata. Neque id ita instituendum, quasi laudatoris personam acturi simus, quod philosophiae severitati parum respondet; revocandus potius est ille non omnis mortuus sed in scriptis suis vivus, ut nobiscum descendat in arenam philosophicam, partim stans a nostris partibus, partim contra nos disputans.

1*

Quo tempore idealismus, a Kantio profectus, a Fichtio excultus, a multis multifariam ad diversa quaestionum genera traductus, in Germaniae scholis viguit, Theophilus Ernestus Schulze, regi ab aulae consiliis, professor logices et metaphysices in hac musarum sede, inter philosophos haud parum auctoritatis nactus, non solum accedere noluit idealismo, verum constanter, etsi placidissime, ingruenti doctrinae se opposuit, quam neque legibus cogitandi satisfacere, neque cum experientia consentire probe perspexit. Quod cognitionis humanae genuinam indolem exponere conatus est, id quidem illi non proprium fuit, sed commune cum plurimis iam inde a Cartesii et Lockii temporibus: vix autem alium inveniemus, qui tam indefessum in hoc genere disquisitionum se praebuerit, quam Schulzius: habemus enim ab eo librum extrema senectute conscriptum, quo naturalem realismum aperire voluit, ita praefatus: „*Es ist angezeigt worden, dass mich die Ausführung dieser Idee schon seit mehrern Jahren beschäfftige, dass ich jedoch meines Alters wegen nicht darauf mit Sicherheit rechnen könne, die Ausführung auf eine genügende Art zu Stande zu bringen, sondern dies Andern, welche die Idee richtig finden, überlassen müsse. Es ist mir aber möglich geworden, die Darstellung so weit zu bringen, dass ich sie mittheilen konnte, und das gegenwärtige Werk enthält die Mittheilung. — Nicht für Anfänger, sondern für die, welche die Verschiedenheit der Systeme kennen, ist dies Werk bestimmt.*“ Hunc librum, a tali viro, senectutis molestiis urgentibus, magna cura et contentione elaboratum, hodie, quinquennio elapso (nam editus est a. 1832.) neglectum et oblivione fere oppressum iacere non decet. Quam ob causam ex hoc libro et inscriptionem et materiem commentationis nostrae desumendam censuimus.

Antequam ipsam disquisitionem aggrediamur, paucis forma libri Schulziani est indicanda. Prima fronte nobis ostenditur cognitio immediata longe diversa a cognitione mediata; atque facile perspicitur, auctorem omnino id egisse, ut immediatam cognitionem ab artificiosis idealistarum theoriis et reprehensionibus vindicaret. Deinde pergit ad ea, quae

spectant ad humanam cognitionem in maiorem perfectionem evehendam, ita quidem, ut limites, quos transire non possumus, agnoscat, totius autem cognitionis certitudinem labefactari non patiatur. Accedit disquisitio de religione, eiusque partibus, et relatione ad metaphysicam: tandem in fine libri leguntur quaedam de rationibus, cur humanum genus in melius progredi putandum sit. Nobis non id propositum esse potest, ut auctorem in omnes partes, quocunque nos ducat, sequamur; honoris causa ex illius libro, quantum sufficit, depromemus: si autem quid contra monuerimus, id non vituperandi animo factum erit, sed quoniam libertatem de rebus philosophicis dicendi, quid quisque sentiat, aliis ita concessam putamus, ut aequali iure etiam ipsi fruamur.

I.

Realismi naturalis, qualem Schulzius proposuit, brevis descriptio.

Realismi nomen non omni ambiguitate vacat; quamobrem pauca sunt praemonenda. Quicunque realismum profitentur, cognitionem aliquam defendunt contra obiectiones idealismi: qui quum sit multiplex et varius, de realismo simpliciter loqui non satis tutum est, sed respiciendum ad illud cognitionis genus, quod ab idealismo erat impugnatum.

Alexander Baumgarten idealistam docet esse eum, qui solos in mundo spiritus admittat*); unde patet, realismum ita accipi, ut corpora defendat, eaque pro meris phaenomenis haberi nolit. Iam autem ipsa haec defensio variis modis suscipitur; sunt enim, qui defendant substantiam extensam; sunt alii, qui corpora ex monadibus, iisque non extensis,

*) Eodem modo Kantius in prolegomenis ad metaphysicam futuram, §. 13. Schol. 2. [*Werke hrsg. v. Hartenstein Bd. III, S.* 205] ubi pergit: *Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, etc.*

constare dicant, ut extensio nihil sit nisi modus vel intuendi vel cogitandi. Kantius repudiabat monadas; extensionem relegabat ad sentiendi formas; neque tamen omni ex parte idealismi patronus haberi voluit, sed transscendentalis idealismi nomine suam sententiam insignivit. Addidit aliud nomen, idque longe aptius et commodius: quum enim reiiceret idealismum materialem, *formalem* suum fecit: id est, res agnovit, rerum formas non a rebus, sed ab humanae mentis constitutione proficisci contendit. Veram harum formarum originem etsi non satis perspexit, (quam altius repetendam psychologia sibi reservat,) metaphysicae tamen eam primariam esse curam docuit, ut in experientiae contemplatione distinguatur eius forma et materia; quoniam in experientiae formis omnia sita sunt *metaphysicae* (a philosophia practica longe diversae) problemata. Ceterum notissimum est, Fichtium primum exstitisse, qui tolleret noumena (*Dinge an sich*), eaque vel ex Kantiana ratione exterminanda censeret. Sed haec hactenus: ad Schulzianam rationem propius accessuri perpendamus, quomodo realismus possit dici naturalis.

Ponamus pro concesso, multas et graves esse causas, cur de rebus extra nos positis dubitemus, an vere sint nec ne; nobis certe non patere aditum ad res ipsas comparandas cum imaginibus et notionibus in nostris mentibus effictis: praeterea substantiarum et virium notiones admodum perplexas esse, et quasi internis morbis laborare: itaque cognitionem substantiarum et virium, ut nunc est aut habetur, vix sanam esse posse. Haec qui diu secum consideravit et agitavit, satis longe abesse solet a primitiva cognitionis sensitivae fiducia: ne physicorum quidem notiones ipsi satisfaciunt: meditatione opus est, ut constituatur, quousque ad realismum redire liceat, et quomodo tandem inter idealismum et realismum fines sint regendi. Sed meditationis filum abrumpere solent ii, qui cogitandi artibus non satis sunt imbuti; per saltum redeunt in primitivam illam cognitionis sensitivae fiduciam. Quod Schulzio nostro accidere non potuit; atque quum nihilominus de realismo non artificiali sed naturali verba faciat, aliud quid subsit necesse est; arte ipsa artem expellere voluit: qua quidem in re interdum paullo plus iusto

artificiosus videri possit; verum sic quoque ingeniis acuendis et rebus omni ex parte considerandis optime consuluit.

Primordiis utitur haud impeditis, atque ab aliorum subtilitate satis remotis. Statuit conscientiam sui, sed ita, ut missam faciat distinctionem obiecti et subiecti, quam ablegat ad cogitationes ulteriores; statuit primitivam quandam conscientiam corporis, non visu tactuque acquisitam, sed menti inhaerentem, et eiusmodi quidem corporis, quod sit extensum in spatio, et quamvis nostrum, tamen a nobis diversum; fatetur autem, hanc cognitionem esse admodum mancam et vagam. Denique habet sensus nuntios rerum externarum; habet etiam tactum nuntium loci, quo res externa corpus nostrum tetigerit. Addit, in recordatione praeteritorum recognosci praesentia, quousque sint eadem cum praeteritis: hinc deducendum putat, quod in nobismet ipsis eandem personam agnoscimus, etsi diversa percipientem, sentientem, appetentem. Haec omnia quum Schulzius loco cognitionum immediatarum habeat, sprevisse potius quam sustulisse idealistarum argumenta videri potest: sed iam in eo est, ut iis occurrat. Quod ut commode facere possit, praemittit quaedam de cognitione mediata; eaque proxime tangunt res psychologicas, de quibus infra nobis dicendum erit. Itaque in his exponendis paullo diutius commorabimur.

Distingui iubet repraesentationes (*Vorstellungen*) a sensatione et perceptione; ita quidem, ut illis nitatur cognitio mediata, his immediata, quae est cognitio praesentium*). Cessante perceptione, sequitur repraesentatio**). Singulari

*) *Nach den Aussprüchen des Bewusstseyns, welches ein Erkennen von Etwas ausmacht, wird dies Etwas seinem Seyn nach entweder als dem erkennenden Ich gegenwärtig, oder allererst durch Hülfe einer Vorstellung und eines Zeichens davon erkannt. Jenes heisst, das unmittelbare, dies das mittelbare Erkennen.* §. 5. libri Schulziani inscripti: *Ueber die menschliche Erkenntniss.*

**) *Was der Mensch empfindend oder wahrnehmend als eine Bestimmung seines Ich, oder als in seinem Körper und ausser demselben vorhanden, erkannt hat, kann er, nachdem das Empfinden und Wahrnehmen nicht mehr Statt findet, sich vorstellen, und dadurch wieder zu einer Erkenntniss davon gelangen. Dieses Vorstellen besteht aus dem Bewusstseyn von Etwas in uns, das nicht die dadurch erkannte*

cautione de repraesentationibus tanquam signis loquitur, quasi prospiciens, ne cui in mentem veniat, ipsas perceptiones abire in repraesentationes, simulac cesset sensatio. Manifestum quidem est, repraesentationes plerumque simillimas esse perceptionibus, quotiescunque statim eas sequuntur: sed maior repraesentationibus patet ambitus, quod potissimum illum movit, ut signorum loco eas haberet*).

Non enim semper illis inest relatio imaginis ad rem depictam**). Quem locum ut melius illustraret, non solum in

---

Sache selbst ist, aber doch als ein Zeichen davon dazu dient, die Beschaffenheiten der Sache zu erkennen und die zum Wahrnehmen erforderliche Gegenwart der Sache fürs Bewusstseyn einigermaassen zu ersetzen. Die Zeichen der Dinge, welche Vorstellungen ausmachen, sind aber keine willkührlichen, wie die Wörter oder Grössenzeichen der Mathematik, sondern ihre Bedeutung, als Zeichen von Etwas, hat ihnen die Natur durch die Einrichtung des menschlichen Geistes verliehen, daher sie bei allen Menschen, auch ohne Unterweisung und Uebung, dafür gelten. Eine Wahrnehmung hingegen, sey sie auch noch so schwach, und als Erkenntniss eines Gegenstandes sehr unvollständig, so dass wir dadurch nur die äussere Seite und gleichsam die Schale des Gegenstandes erkennen, oder finde sogar in Ansehung ihrer der Verdacht Statt, dass sie nicht ächte Wahrnehmung, sondern Täuschung sey, weiset das erkennende Ich nie auf etwas hin, das von dem Wahrgenommenen verschieden wäre, und hinter demselben verborgen läge. In dieser Rücksicht kann man sagen, die Erkenntniss durch Wahrnehmung sey etwas schon für sich genommen Vollendetes und Absolutes, da hingegen eine Vorstellung immer erst durch die Beziehung auf etwas von ihr Verschiedenes Erkenntniss ausmacht. §. 11. eiusdem libri.

*) *Da Vorstellungen erst durch ihre Beziehung auf etwas Anderes, als sie selbst sind, Vorstellungen ausmachen, so können sie von dem, was dadurch vorgestellt wird, sehr verschieden seyn, und gleichwohl eine Erkenntniss desselben vermitteln. Diese Verschiedenheit findet an denselben auch immer Statt, wenn das, worauf sie sich beziehen, und dessen Stelle sie für das Bewusstseyn vertreten, keine Vorstellung und keinen Gedanken, sondern etwas Objectives in der Natur, und dessen Beschaffenheit ausmacht; und sie gewähren gleichwohl eine in vieler Hinsicht genaue Erkenntniss davon. Denn die Vorstellung von einem Himmelskörper oder Menschen ist ja nicht das, was der Himmelskörper oder der Mensch selbst ist, und dient gleichwohl zur Erkenntniss davon.* §. 12.

**) *Vorstellen zeigt dasjenige an, wodurch man in Stand gesetzt*

genere de repraesentationibus egit, sed singulatim de individuorum repraesentationibus, de notionibus et ideis. Ad primas quod attinet, non omisit repraesentationes magis vel minus compositas*); desideramus tamen analysin eo usque productam, ut appareat ratio, cur imaginum munere plerumque fungi videantur repraesentationes, neque tamen per se sint imagines. Quod enim imaginum similitudinem sustinent, id

---

wird, die Beschaffenheit eines vom Vorgestellten verschiedenen Dinges zu erkennen; wie wenn ein Schauspieler einen Helden, Liebhaber, Geizigen vorstellt; und weiset dadurch auf dasjenige hin, wodurch die Erkenntniss durchs Vorstellen von der durchs Wahrnehmen wesentlich verschieden ist. Vorstellungen werden auch wohl Bilder genannt; nun können allerdings Vorstellungen vom Gesehenen und Gehörten zu grosser Aehnlichkeit mit diesem gebracht werden; dies ist aber nicht der Fall in Ansehung eines Geruchs oder Geschmacks; und die höhern Begriffe tragen auch nichts von dem Verhältnisse des Bildes zum Original an sich. §. 12.

Durchs Wahrnehmen wird immer nur Einzelnes und Gegenwärtiges erkannt. Das Vorstellen hingegen erstreckt sich auch, weil es aus einem Erkennen mittelst gewisser Zeichen besteht, auf das mehrern Dingen Zukommende, ferner auf das Abwesende, nicht mehr Vorhandene, und Zukünftige. Vieles, was dem Wirklichen beigelegt wird, kann sogar nur dadurch, dass wir es zu demselben erst hinzudenken, nicht aber durch Wahrnehmung erkannt werden, z. B. die ursachliche Verbindung, worin etwas mit einem Andern steht. §. 13.

*) *Sie sind entweder Erkenntnisse der ganzen individuellen Sache, oder nur einiger Beschaffenheiten derselben, wohl gar nur einer einzigen, z. B. der Gestalt, der Farbe, oder Bewegung eines Körpers. Eine wichtige Art davon sind diejenigen, welche die Erkenntniss der Veränderungen enthalten, die mit einem Einzeldinge nach und nach vorgefallen sind, und Gesammtvorstellungen genannt werden. Dergleichen ist die Vorstellung von einem Menschen, welche dessen körperliche und geistige Entwickelung, und was zu den Veränderungen seines Lebens gehört, mit vorgestellt enthält; ferner die Vorstellung von einem einzelnen Staate oder von einer Stadt, wenn die Veränderungen, welche mit beiden vorgefallen sind, auch vorgestellt werden. Ihnen liegen also Kenntnisse der Geschichte der vorgestellten Sachen zum Grunde.* §. 14. **Itaque si originem repraesentationum huius generis spectamus, redeundum erit ad perceptiones testium, quorum narrationibus nititur historia; atque sponte patet, perceptiones abiisse in repraesentationes, quantumvis seiungantur cognitiones mediatae ab immediatis.**

oritur ex forma compositionis: simulatque autem ad particulas minimas alicuius imaginis animo obversantis descendere conamur, dissoluta compositione quid restat? Evanescit forma, atque nihil remanet nisi perceptionum vestigia, numero quidem infinita, neque tamen ita comparata, ut rebus ipsis attribui possint; nisi forte quis nesciat, colores lumini, sonos aëris motui potius, quam rebus tribuendas esse.

Notiones non per se adesse in mente, sed fieri*): ideas etiam consilio quodam formari docet, et semper ex eo, quod quis iam animo comprehensum teneat**).

Distinctioni inter perceptionem et repraesentationem quantam vim tribuerit in refellendo idealismo: primis lineis contra idealismum scriptis apparet. Ita enim dicere incipit: *Die bisher in den Thatsachen des Bewusstseyns nachgewiesene und ihrem Charakter nach aufgeklärte unmittelbare Erkenntniss haben die Philosophen seit dem siebzehnten Jahrhundert für etwas Unmögliches ausgegeben; und angenommen, alles Erkennen bestehe aus einem Vorstellen, woraus der Idealismus entstand.*

---

*) *Der menschliche Geist verfertigt sehr früh — Begriffe, oder solche Vorstellungen, worin nur das mehrern Dingen Gemeinsame gedacht wird. Die Infinitive sind die ersten Wörter in den Sprachen, — der Infinitiv zeigt die einer Sache zukommende Beschaffenheit, getrennt von andern Beschaffenheiten, und ohne Rücksicht auf die individuelle Bestimmtheit der Sache, an; er kann daher auch zur Anzeige derselben Beschaffenheit an andern Dingen gebraucht werden.*

**) *Von den Ideen nähern sich manche in Ansehung ihrer Bestandtheile den Vorstellungen von Einzeldingen, andre den Begriffen. In dem einen und andern Falle werden sie jedoch immer erst aus dem Vorrathe von Kenntnissen, die Jemand schon besitzt, zu einer gewissen Absicht gebildet; und die Vollkommenheit derselben hängt daher theils von diesem Vorrathe, theils von der Geschicklichkeit ab, ihn zur Verfertigung einer Idee zu benutzen. Dazu sind auch die Erzeugnisse der Dichtkunst zu rechnen. — Ferner die Plane, die wir zur Erreichung einer besondern Absicht bei Erkenntnissen entwerfen, und die Vorstellungen von Werkzeugen, welche der Verfertigung der Werkzeuge vorhergehn müssen. Vorzüglich aber Vorstellungen einer Vollkommenheit, von welcher ungewiss ist, ob sie schon an einem wirklichen Dinge vorhanden sey. Endlich die Vorstellungen des Uebersinnlichen.* §. 14.

His verbis significari videtur: si quis neget cognitionem immediatam, eum necessario in idealismum ruere. Sunt autem hic tria distinguenda.

1) Philosophi inde a saeculo XVII non caruerunt sensibus: sed erat quaestio, an sensationibus res, *quales sunt*, vere et immediate quidem, cognoscerentur.

2) Quaeritur, an cognitio *solis* repraesentationibus, *sine* perceptione sensuum, quae quidem a rebus vere *extra* nos positis ortum ducat, efficiatur.

3) Quaeritur, unde natus sit idealismus? quem scimus non tantum formas spatii et temporis denegando rebus, sicut vere sunt, sed etiam notione τοῦ Ego, *pro* immediata cognitione *habita*, fretum esse. Deinde plures exstiterunt, qui vario modo de immediata quadam cognitione, eaque non sensuali, gloriarentur.

Nolumus tamen haec singulatim persequi, sed redeundum est ad auctorem nostrum. Democriti, Platonis, Aristotelis*), Scholasticorum brevi mentione illata, Schulzius ad Cartesium pergit, eumque idealismi in scholas introducti reum facit**). Itaque statim audiamus eum contra Cartesium disputantem, §. 18: *Was wir von den Kräften wissen, hängt ganz und gar von den beobachteten Wirkungen ab. Wenn also eine unmittelbare Erkenntniss der Dinge ausser uns, nach Thatsachen des Bewusstseyns* u n l e u g b a r *Statt findet, so muss auch dem menschlichen Geiste die zur Hervorbringung einer solchen Erkenntnis nöthige Kraft beigelegt*

---

*) *So viel ist gewiss, dass Plato, noch genauer aber Aristoteles, das Empfinden vom Vorstellen und Denken unterschied, — und dass in den Schriften derselben keine deutliche und sichere Anzeige vom Idealismus angetroffen wird; auf den sie aber wohl geführt seyn würden, wenn von ihnen das Empfinden und Wahrnehmen für ein blosses Vorstellen gehalten worden wäre.* §. 16.

**) *Nach diesem kann in die einfache Seele nichts Körperliches eindringen; wegen der innigen Verbindung mit dem Leibe sollen jedoch in ihr Vorstellungen entstehn. Die hierin enthaltene Verwandlung des Empfindens und Wahrnehmens in ein* b l o s s e s *Vorstellen ging aus der Cartesiantschen Schule in die darauf folgenden über, und wurde die gemeinsame Grundlehre aller neuern Systeme in der theoretischen Philosophie.* §. 16.

werden. Descartes aber hielt dafür, der Begriff der Metaphysik von der Seele, als von einem einfachen, unkörperlichen, und denkenden Wesen, gäbe darüber schon ganz zuverlässige Auskunft, dass sie keine Fähigkeit des Bewusstwerdens der von ihr verschiedenen und ausser ihr vorhandenen Körper besitze, weil diese nicht in sie eindringen können, und in ihr nur ein Vermögen, sich die Körper vorzustellen, angenommen werden dürfe. Allein das Bewusstseyn der Körper ist ja deswegen, weil es ein Bewusstseyn der Körper ist, nicht auch selbst etwas Körperliches, sondern als Bestimmung des Ich etwas Geistiges. Durch die Behauptung, dass wir dieses Bewusstseyn haben, wird also in der einfachen Seele nichts Körperliches angenommen, und ihr nichts dem metaphysischen Begriffe von derselben Widersprechendes beigelegt. Nemo dubitabit, id ipsum, quod Schulzius vocat conscientiam corporum, fuisse etiam in Cartesio, in Leibnitzio, aliisque: quaestio erat, num etiam corpora essent extra hanc conscientiam posita; et qualia essent: utrum continua geometrica, an vero aggregata sive systemata monadum, eaque (addimus) utrum chemice simplicia, nec ne. Quod si quis ex sola conscientia, quasi ex cognitione immediata, determinare vellet; certe apud unam, et fortasse apud utramque partem offenderet, atque id ipsum argumento futurum esset, conscientiam illam esse errori obnoxiam. At vero dicat aliquis, ad eiusmodi quaestiones solvendas meram conscientiam non posse extendi. Itaque contrahamus turgida vela: sed quousque? Num habebimus vera corpora, nisi impleant spatium secundum notionem geometricam continui? Ubi autem aliquis eo dubitationis pervenerit, ut corporum elementa non audeat extensa, solida, impenetrabilia dicere, videat, ne haec dubitatio ulterius serpat, donec nihil residui sit, nisi id, quod etiam Cartesius, Leibnitzius, Kantius uno ore concessuri fuissent (ceterum in diversas partes abeuntes), scilicet, esse quaedam phaenomena, quae in communi vita pro corporibus habeantur.

Propius absunt a Schulzii sententia, quae Lockius de necessitate dixit, quam sensationes adhibeant cognitionibus; unde convincamur, esse res vere extra nos positas, agno-

scendas tanquam causas, a quibus eiusmodi vis et necessitas proficiscatur. (§. 17.) Neque tamen omnino idem sentit Schulzius. Opponit primum Humium, ad instinctum quendam confugientem, quo feramur *sine argumentis*, ut sensibus res cognovisse nobis videamur. Deinde (§. 18) contra Lockium monet, notionem causae deesse bestiis, nec satis excultam esse in infantibus, nec in homine adulto sufficere, ut res praesentes adesse arbitremur: immo posse fieri, ut cogitemus causas dolorum in quacunque parte corporis sine ullo sensu doloris praesentis. Itaque non *incipiendum* erat a cogitatione causae; quod quidem impedimento esse nequit, quo minus iam praesente dolore causam eius quaeramus et invenisse putemus. Sed revera statim, *sine argumentis causarumque quaestione, in sentiendo res nobis obversantur ut praesentes:* quam praesentiam admiratus Schulzius, suam sententiam ita explicat, ut facultatem quandam corpus nostrum immediate cognoscendi mentibus humanis inhaerentem statuat*). Quantum autem in hac cognitione nervis et cere-

---

*) *Wird der Ursprung der unmittelbaren Erkenntniss des eignen Leibes und der ausser ihm vorhandenen Körper auf eine der Seele inwohnende Fähigkeit dazu bezogen, so fällt auch der Beweis der Unmöglichkeit einer solchen Erkenntniss weg, welchen die Idealisten aus ihrem metaphysischen Begriffe von der Seele hergenommen haben. Freilich wird jener Ursprung durch die Beziehung auf eine besondere Fähigkeit der Seele nicht mehr aufgeklärt, als der Ursprung jeder andern Wirkung aus einer in der Ursache dazu vorhandenen Kraft, z. B. das Angezogenwerden des Eisens durch einen Magnet. An welche Bedingungen jedoch die Aeusserung der Fähigkeit des unmittelbaren Erkennens gebunden sey, können wir durch die Beobachtung dieser Aeusserungen ausfindig machen.*

Das Bewusstseyn oder Gefühl des eignen Leibes wird nämlich bedingt durch den Fortgang der Nerven-Thätigkeit bis zum Gehirn. Die Empfindungen der ausser dem Leibe befindlichen Dinge werden gleichfalls durch die Nerven bedingt; und eine besondere Thätigkeit dieser Nerven ist es, wodurch die Seele das Seyn und die Gegenwart der Dinge unmittelbar erkennt. Eine die Wahrheit dieser Behauptung ganz vorzüglich bestätigende Thatsache ist es aber, dass wenn wir einen hellleuchtenden Körper, etwa die Sonne, betrachtet haben, die Wahrnehmung desselben noch einige Zeit fortdauert, nachdem das Auge verschlossen worden. Daraus erhellt näm-

bro tribuendum sit, mysteriis annumerat in humana natura latentibus.

Fallitur, si quis haec omnia ad empirismum, qualis eorum esse solet, qui metaphysicis parum imbuti sunt, reduci posse putat. Nam in hoc ipso libro, ex quo praecedentia descripsimus, paullo post moventur metaphysicae quaestiones, ut demonstretur, quibus finibus cognitio humana contineatur*). Atque breviter, Schulzius quid senserit de rebus quatenus sunt, et fiunt, et in tempore spatioque apparent, hic memorandum est, ut ea, quae iam allata sunt, melius intelligantur. Veremur quidem, ne a distinctione paullo obscuriore orsus videatur, etsi eam pro manifesta habeat**): sed de hac re parum solliciti sumus, quoniam clariora sequuntur. Existentiam non esse partem rei, nec fulcrum attributorum, sed eandem in omnibus rei partibus***); atque etiam prorsus

---

lich, dass das Sehen durch einen besondern Zustand der Augennerven bewirkt werde. (§. 19.) Suspicamur fore, qui haec in contrariam partem accipiant; monentes, immediate res externas visu non cognosci, quoniam intermedius sit nervus opticus, qui vel per se (in aegris) posset sensationes excitare: quod mutatis mutandis de ceteris etiam nervis valet.

*) *Es ist vergebliche Bemühung, die Existenz der Dinge in der Natur, deren Verhältniss zum Raume und zur Zeit, und das, was bei ihrem Werden vorgeht, erforschen zu wollen, um darüber mehr Licht zu erhalten, als das Bewusstseyn derselben schon gewährt.* §. 36.

**) *Dass das Seyn des Dinges, welches wir als ausser uns oder in uns vorhanden erkennen, nicht auch das Ding selbst, sondern etwas davon noch verschiedenes ausmache, ist von selbst einleuchtend.* Concedimus, notionem τοῦ Esse discernendam esse a notione qualitatis: ubi autem *rem* cognoscimus talem, *qualis est*, vox *qualis* non separanda est a voce *est*; sed sicut coaluerunt in cognitione rei verbis pronuntianda, ita coniunctae sunt retinendae, ne haec cognitio prorsus evanescat.

***) *Anzunehmen, den zu einem wirklichen Dingen gehörigen Theilen komme, den einzigen ausgenommen, der dessen Existenz ausmacht, keine Existenz zu, ist durchaus unrichtig; indem alle zu einem wirklichen Dinge gehörigen Stücke gleichen Antheil an der Existenz haben, und von dieser sämmtlich durchdrungen werden.* Non nostrum est, has partes rerum defendere. Vid. metaphysica nostra §. 207. Pergit Schulzius: *für einen Träger der sonstigen Beschaffenheiten, oder für die Stütze des Ganzen der Eigenschaften, kann aber das*

eiusdem generis in diversissimis: omnia esse alicubi et aliquando; quod autem spatium a rebus in illo diversum statuamus, id fieri quoniam corpora moveri videamus. Sed ab hoc spatio physico discernendum esse spatium mathematicum sive ideale, figuris imaginando delineandis aptum, nec obnoxium difficultatibus quaestionum de spatio physico. Successionis in rebus atque temporis cognitionem in reminiscendo et memoria positam, nec ullo alio ex fonte originem trahere: nullam motus, nullam mutationum in nobismet ipsis notionem exstituram fuisse, nisi recordaremur prioris loci priorisque status et conditionis: sublata memoria, omnem tolli successionis cogitationem. Hinc progreditur ad miras illas quaestiones, quid sit spatium, quid tempus? Atque statim addit, sine spatio et tempore ne rebus ipsis quidem, ut sint, concedi posse*). Verumtamen spatium et tempus non per se stare: res enim non subsistere posse, si aliud, a sese diversum, in se haberent, quod etiam subsisteret: neque ferendum esse, si quis diceret, astra et motus astrorum et populorum omnium fata et facta nihil aliud esse, nisi spatii et

---

Seyn auch nicht ausgegeben werden. — Körperliches ist vom Geistigen höchst verschieden, aber das diesem zukommende Seyn ist, abgesehen von dessen besondern Beschaffenheiten, nicht anderer oder höherer Art, als das in jenen. Haec cum de notione τοῦ Esse recte dicantur, haud libenter iis addimus, quae sequuntur: *Dasselbe gilt von der Substanz und den Accidenzen, wenn sie in einem Dinge von einander* ***unterschieden*** *werden.* Immo nihil discerneremus, si Inesse accidentium confunderetur cum illo Esse substantiae. Sed haec forsitan minus accurate scripta erant: meliora sequuntur: *Keine Stufenunterschiede in Ansehung des Seyns; dem einen Dinge kommt nicht mehr davon zu als dem andern. — Es kann nicht angenommen werden, dass die Vollendung der* ***Möglichkeiten*** *die Existenz ausmache.* §. 38.

*) *Was sind denn aber Raum und Zeit, die das Auseinander- und Nacheinanderseyn der* ***wirklichen*** *Dinge* ***bedingen****, und ohne welche es solche Dinge gar nicht geben kann? Mit der Beantwortung dieser Frage haben sich die Philosophen beschäfftigt, ohne jedoch eine genügende Antwort darauf ausfindig machen zu können.* Dolelemus sane, Kantium ne id quidem a Schulzio impetrasse, ut has quaestiones alia ratione proponeret, etsi non negamus, Kantianam sententiam erroris non esse immunem.

temporis modos et quasi appendices. Aeque absurdum esse, si solas res per se stare, spatium et tempus iis inesse, poneretur*). Quum autem de omnibus rebus quaeri soleat, utrum compositae sint an simplices: eandem quaestionem etiam tempori et spatio esse adhibendam. Iam pro simplicibus haberi non posse, quoniam in simplici nihil sit compositi. Sed si spatio partes extra se positas, tempori partes successivas tribuamus, alio spatio, alio tempore opus esse, quae partes illas prioris spatij et temporis complectantur. Denique unamquamque rem agere aliquid, vel in se, vel extra se: quod nihil agat, nihil esse: spatium autem et tempus nihil agere, nec quemquam audere, quid agant, demonstrare. Temporis etiam magis quam spatii, difficilem putat explicationem; nam in mutationibus partes temporis respondere mutatis rerum formis, eamque partium distinctionem cadere in longa, in brevia, in brevissima tempora, atque ita in totum tempus: unde sequi existimat, tempus unoquoque momento oriri et interire, quod tamen vix cogitari possit: nisi forte quis interrogare velit, praeteriti temporis partes quo abierint, futuri partes ubi commorentur, antequam praesentes adsint? quae quum nondum sint, omnino pro nullis habendas esse. Nec minori difficultate premi etiam corpora, quum simul in spatio et in tempore moveantur: materiam corporis nullam pati mutationem in spatio non mutabili, sed motum corporis obnoxium esse tempori fugienti: neque tamen motum ipsum a corpore moto separari posse: itaque corpus esse simul in

*) *Wollte man bloss den Dingen im Raum und in der Zeit das Fürsichseyn beilegen, den Raum und die Zeit aber für etwas ausgeben, das an und in jenen Statt finde, oder eine Bestimmung davon ausmache, so ist dies gleichfalls ungereimt.* Hic aliquid excidisse videtur, neque certo nobis constat, quomodo lacuna ex mente Schulzii explenda sit. Fortasse vacua vel minus plena spatia scrupulum iniecerant; vel etiam corporum motus in spatio immobili; vel tempus innumerabiles mutationes simul in se recipiens, nec tamen iis ita plenum, ut refertum sit, aliasque mutationes excludat. Multa excogitari possunt, quae explicari nequeunt, ubi semel admiseris, Esse rerum ad spatium et tempus pertinere. Ita suspicari etiam possis, fore, ut vacuum spatium resistendo celeritatem corporum minuat, temporis flumen eandem celeritatem augeat, et sic porro.

duobus prorsus oppositis, quoniam spatium immutabile, tribus praeditum dimensionibus, longe diversum sit a fluxu temporis eiusque unica dimensione. Pari acumine disputat de nexu causali, quem distinguendum a nexu inter principia cognoscendi et ea quae cogitando sequuntur, iure monet. Cogitando ex causa non deducitur effectus; immo dubitatio existit, an ex alio aliud, quod nondum fuerat, oriri, atque dum oriatur, inter Esse et Non-Esse pendere possit. (§. 41.) Notio virium his explicandis in auxilium frustra vocatur; est enim magis ad similitudinem humanarum volitionum et actionum efficta, quam per se clara rebusque illustrandis apta*). Quod autem certis quibusdam viribus propositis (v. c. viribus attractionis et expansionis) rerum in mundo occurrentium rationem reddere quidam conantur, id nunquam alicui in mentem venire potuisset, nisi confunderentur principia cognoscendi cum causis efficientibus**).

---

*) *Unter der Kraft wird etwas Innerliches, den Hindernissen Ueberlegenes, in dieser Rücksicht der Macht des Wollens Aehnliches gedacht. Dass nun hiedurch noch keine Einsicht davon entstehe, wie ein Ding etwas dem Seyn nach von ihm Verschiedenes, und mit besondern Bestimmungen Versehenes hervorbringt, ist einleuchtend. Auch ist noch manches in einem undurchdringlichen Dunkel. E i n e K r a f t, d i e n i c h t s b e w i r k t, i s t e i n U n d i n g. Aber die E r f a h r u n g lehrt, dass die Kräfte n u r unter besondern Bedingungen wirksam sind. Antwortet man, wie geschehen ist, dass die Kraft sonst latent, eingewickelt, in einem schlummerähnlichen Zustande sey: so fällt das Bildliche und Ungenügende in die Augen* (§. 42.) Itaque facile fuit addere: experientiam nobis notionem sibi ipsi repugnantem obtrudere, ut saepe monuimus: verum id non patitur ille, qui Schulzio placuit, realismus naturalis.

**) *Der Gebrauch der Begriffe von Kräften, der bei den Metaphysikern vorkommt, ist dazu bestimmt, in den blossen Begriffen von gewissen Kräften den Grund zu Allem nachzuweisen, was in der Welt vorkommt, oder die Welt daraus zu construiren. Ein solcher Gebrauch würde nie entstanden seyn, wenn nicht der Grundsatz der ursachlichen Verbindung mit dem des zureichenden Grundes verwechselt wäre.* Nolumus hic repetere, quae saepius huic confusioni opposuimus, qua commissa, omnis metaphysica vera corruat necesse est. Sed quod attinet ad notionis virium abusum, veremur, ne physici potius quam metaphysici de hac re sint monendi. Etsi enim a meta-

Initio diximus, Schulzium in defendendo realismo, quem vocat naturalem, non ad vulgarem cognitionis sensitivae fiduciam, nullis argumentis confirmatam, et omnium, quae contra dicantur, ignaram, redire voluisse; sed arti artem opposuisse, sicut a tanti viri doctrina et acumine erat exspectandum. Qualem autem artem adhibuerit, lectorem vix interrogaturum putamus; patet enim ex iis quae praecedunt, eadem arte ultimis vitae annis fretum esse, qua iamdudum anterioribus temporibus inclaruerat. Sceptici personam tum egerat, quum Aenesidemum renovaverat: noluit tamen sceptico impetu contra omnem scientiam ita pugnare, quasi eam funditus evertere, eiusque usum practicum tollere conaretur: sed observabat scholas philosophorum sui temporis, Kantianam, Reinholdianam, Fichtianam, et quae secutae sunt: quarum quum nulla ipsi posset probari, alendo scepticismo materiam nunquam deesse sensit, arte autem sceptica eo consilio usus est, ut refutando errore veram scientiam tutiorem et, si fieri posset, etiam certiorem redderet. Itaque scepticus dici vix potest, multoque minus scepticismi fautor; sed ad scepticum genus pertinere, quae profert, negari non posse putamus. Quod antequam fusius exponamus, audiamus ipsum de scepticismo disserentem (§. 53. libri laudati):

Der Skepticismus trägt seine eigne Zerstörung schon in sich, indem, dass Alles ungewiss sey, von ihm dadurch wieder aufgehoben wird, dass dies gleichfalls ungewiss seyn soll. Darin aber, dass die Erkenntniss, deren der Mensch fähig ist, sich auf die Einrichtung seiner Natur bezieht und hievon abhängt, liegt noch kein Grund dazu, anzunehmen, die Erkenntniss sey unzuverlässig oder trüglich. Eine andre Einrichtung würde allerdings andre Bestimmungen an unserer Erkenntniss verursachen, vermöge welcher dieselbe mehr oder weniger richtig und objectiv gültig wäre, ohne jedoch deswegen eine blosse Täuschung und einen Irrthum auszumachen. Der Bau der Augen ist bei vielen

physica sibi cavere soleant, tamen non semper memores videntur, notionem virium metaphysicae propriam esse.

Arten der Thiere sehr verschieden; gleichwohl sehen sie; aber wohl vollkommner oder unvollkommner. Giebt es also höhere Wesen, die auf andere Art und durch andre Mittel das Vorhandene erkennen, oder deren Verstand nach anderen Gesetzen im Denken thätig ist, als der Mensch: so muss wohl ihre Erkenntniss von der menschlichen abweichend seyn; diese darf aber deswegen noch nicht für ein blosses Blendwerk ausgegeben werden. Wer die Dinge in der Natur erforscht hat, weiss von ihnen weit mehr, als wer es nicht gethan hat, ohne dass deshalb die Kenntniss der letztern lauter falsches enthielte. Wer sich endlich, um den Skepticismus zu rechtfertigen, anheischig machte, den jetzt in der Mathematik und in den Naturwissenschaften aufgestellten Beweisen für die Wahrheit gewisser Sätze, eben so strenge Beweise für das Gegentheil entgegenzusetzen, der würde denen, welche von diesen Wissenschaften etwas verstehen, lächerlich vorkommen.

Modestissimam vocem sceptici, sed sceptici tamen, audivimus. Non eo procedit, quasi possit mathematicorum doctrinam evertere: neque tamen dubitationis aditum intercludit, nam ut dubitemus, non opus est rigorosa demonstratione. Mathematici et physici sunt homines: inter homines maxima pollent auctoritate; itaque inter homines et ab homine non est contra illos disputandum, ne ridiculi simus: quoniam in hominum quidem coetu vigent regulae cogitandi, quae proficiscuntur ex constitutione humani ingenii. Altiora ingenia quomodo cogitent, nescimus! Quam longe distet eorum cognitio a nostra, nescimus! Attamen nolimus credere, nostram ab illa prorsus, omnibus modis, abhorrere, adeo ut omnia in nostra cognitione prorsus sint veritati contraria. Fieri saltem potest, ut habeamus bona mixta malis. Ita loquentem audimus Schulzium, cognitionis immediatae patronum. Sed de hac ipsa cognitione immediata quid dicemus? Potestne in diversis diversa esse cognitio vera, eaque *immediata?* Cur autem? Quoniam alii aliis *mediis (durch andre Mittel!)* perceptiones suas consequuntur? An vero (quod multo gravius est) quoniam alio cogitant *intellectu*, quasi non ipsi

cogitent, sed cogitationes fiant *secundum instrumenti alicuius constructionem?*

Mirum in modum hic consentiunt Kantius et Schulzius. Disputant de constitutione humani ingenii: nullam eius omnino esse constitutionem, sed falsissimam hanc esse veteris psychologiae praeconceptam opinionem, ne in mentem quidem iis venit. At vero Schulzius legerat, quae contra hanc opinionem a nobis dicta erant: neque tamen moveri potuit, ut hoc loco vel dubitationi aliquid concederet. Mittamus haec, ut audiamus Schulzium disputantem contra Kantium: postea redeundum erit ad ea, quae nobis opposuit.

Criticam rationis purae bellum internum patefecisse, quod in antinomiis erumperet et flagraret, donec transscendentali idealismo restingueretur, multis persuasum erat; non item Schulzio, cui eiusmodi constitutio humanae rationis omni naturae ordini absimilis videbatur*). Ut totam rem brevi absolvat, ita loquitur: *Nicht die Vernunft und ein ihr beiwohnender Hang, in der Bestimmung gewisser Beschaffenheiten der Welt Sophistereien zu treiben, einander widersprechende Sätze zu vertheidigen, und jeden durch den Beweis des andern zu widerlegen, trägt die Schuld, dass die metaphysischen Weltlehren so viele Widersprüche enthalten; sondern das unvorsichtige, und ohne alle Rücksicht auf die Beschränktheit der menschlichen Erkenntniss vom Seyn und dessen Bedingungen sich äusserende Bestreben der Metaphysiker, den Umfang der Welt und das Wesen der Stoffe, woraus sie besteht, so wie auch der darin wirksamen Kräfte zu bestimmen, hat zu den einander widerstreitenden Sätzen*

*) *Die Entdeckung würde, wenn sie richtig wäre, von der grössten Wichtigkeit seyn, und beweisen, dass in der theoretischen Vernunft eine Einrichtung und Bestimmung ihrer Thätigkeit Statt finde, die sie von der Naturordnung gänzlich abweichend mache. Dass die Kraft eines Dinges Erzeugnisse hervorbringt, die einander wechselseitig aufheben und zerstören, davon wird in der ganzen Natur nichts Aehnliches angetroffen.* §. 44. Nimirum naturae ordinem satis notum esse putabat, ut discerni posset, qualis constitutio humani ingenii vel magis vel minus illi ordini sit consentanea.

in den Kosmologien geführt, und es möglich gemacht, für jeden dieser Sätze scheinbare Beweise aufzustellen. Einander widersprechende, und mit gleich starken Gründen versehene Behauptungen kommen aber nicht bloss in den bis zum Unbedingten fortschreitenden Kosmologien vor, sondern wurden immer auch in den Speculationen über die Dinge in der Welt aufgestellt, wenn diese Speculationen ohne Rücksicht auf die Gesetze des menschlichen Geistes in Ansehung des Erkennens und Fürwahrhaltens unternommen worden waren. (§. 44.)

Paullo acerbius haec dicta videntur in longam seriem philosophorum a Cartesio usque ad nostra tempora: praesertim quum in eorum numero emineat Lockius, homo prudentissimus, cui id ipsum cordi erat et curae, ut eandem cautionem, quam postulat Schulzius, in philosophiam introduceret. Non adeo novus est scepticismus, quasi non praecesserit Humius, (ut taceamus antiquos): neque Kantium latuit Humius, immo vero ab hoc excitatum se diserte profitetur. Quem autem Schulzius profert ordinem naturae, eum ita describit, quasi nihil sit contrarii, nihil a se ipso desciscens in natura. Neque tamen bella, proelia, certamina, rixae, aliena sunt a natura. Ut taceamus certamina bestiarum, bellum hominum contra bestias, ignem comburendo materiam se ipsum exstinguentem, interitum animantium per famem et morbos: tacere non debemus poenitentiam hominis, affectus, quibus in diversas partes se trahi sentit, intellectum coniunctum cum imaginatione, ratione unitam et adversantem sensibus, meliora et peiora in homine, quibus factum est, ut virtus ardua, disciplina moralis severa videretur. Notissimum illud: ὁμολογουμένως ζῆν, nunquam in praeceptum abiisset, si nihil esset in homine, quod eius constantiam turbaret. Quum autem adderetur: ὁμολογουμένως τῇ φύσει, graves exortae sunt disceptationes, qualis sit hominis natura, quia non est simplex, sed varia et multiplex. Qualicunque demum aliquis opinioni faveat de origine controversiarum metaphysicarum, adsunt tamen, et renascuntur diversis temporibus, in magna hominum diversitate. Itaque non vituperandus est Kantius, quasi absoni aliquid suscepisset, quum metaphysicos

non levitati indulgentes, sed naturali quadam cognitionis humanae conditione adductos in contrarias sententias abiisse diceret. Quod autem rationi illarum controversiarum culpam imputavit, interrogandum est, an forte intellectui, vel imaginationi, vel alii cuidam facultati id tribuendum fuerit, ut universi mundi contemplationem susciperet, et deinde a vero aberraret? Nisi totam veterem psychologiam deserere, eamque reformare vellet, nullum alium locum habebat quo se verteret: rationi id dandum erat, ut de universo mundo cognoscendo vel bene vel male decerneret.

Defendendo Kantium, non accusamus Schulzium: immo agnoscimus, eum vix melius sibi constare potuisse. Scepticismi est ἐποχή et ἀταραξία; incertus haeret, sed non animi pendet; aequo animo fert, nihil certi se habere, sicut Stoici dolorem ferendum dicunt. Ita peregrinus videtur in coetu hominum, praesertim doctorum, quorum est, cognitionem amplificare, augere, promovere. Sed Schulzius scepticismum adeo temperavit et mitigavit, ut satis bene conspiraret cum iis, qui scientiam se potius quaerere, quam possidere profitentur. Medium locum sibi elegit inter eos, qui res, quales sunt, cognosci arbitrantur, et illos, qui nihil de rebus extra nos positis sciri contendunt. Ipsius verba attulimus, quibus *magis* vel *minus* rectam cognitionem admittat, ut a veritate propius vel longius abesse possit. Benivolentia quadam adductus largiri videtur doctis hominibus, fieri posse, ut non omnia, quae doceant, prorsus falsa sint: etsi *intellectu aliter constituto doctrina humana alias* determinationes in se receptura esset! Satis longe abest ab asperitate metaphysicorum, qui eo ipso intellectu, quem habemus, intelligi docent, Esse rerum ad spatium et tempus non pertinere, mutationem qualitatis in substantiis cogitari non posse, ideoque in iis, quae sciri putentur, nonnihil immutandum esse, ut cognitionem veram possint praebere. Satis longe iam aberat a Kantio, certi aliquid postulante, et dicente: *Dass man von der Sphäre der reinen Vernunft entweder Alles oder Nichts bestimmen und ausmachen müsse**). Neque exspectandum est

*) Kantii prolegomena p. 20. [*W. Bd. III, S. 174.*]

a sceptico, ut tam firmo gradu procedat. Veterum scepticismus cognitionem turbat; temperatus scepticismus Schulzii favet iis, qui aliquid certi se habere profitentur, sed tantum abest, ut certiora reddat, quae habeant, ut potius moneat: *ein ganz vorzüglicher Grund, die äussern Wahrnehmungen für Erkenntnisse zu halten, ist deren Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur, worunter die Art von Dingen steht, wozu das Wahrgenommene gehört.* (§. 47 libri laudati.) Ubi statim oritur quaestio: unde cognitas habeamus leges naturae? quas nisi cum Kantio in categoriis ceterisque formis menti innatis quaerimus, res redit ad ea, quae locum modo allatum praecedunt: *Die Aechtheit oder Richtigkeit der Wahrnehmung eines äussern Dinges erhellet aus ihrer Uebereinstimmung mit der Wahrnehmung desselben Dinges zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Verhältnissen und mit den Wahrnehmungen anderer Menschen.* Haec recte se habent, sed nihil certi promittunt, quamdiu illud dubium urget, quam diversa sit constructio et constitutio *humanae* mentis a mente eorum, quibus aliae sentiendi et cogitandi formae et leges sint innatae.

II.

De realismo naturali psychologicis rationibus non stabiliendo, verum confirmando.

Quae suis argumentis iam stabilita sunt, ea saepe aliis rationibus confirmantur, quibus patet multa nunc bene explicari posse, atque congruere, quae intricata, obscura, absona videbantur. Non autem rationes, confirmando aptae, in probantium argumentorum locum succedere possunt, ubi ex altera parte demonstrationes contrarii afferuntur, quibus refutandis prima cura debetur. Realismus ut stabiliatur, redarguendus est idealismus, quod rationibus psychologicis fieri non potest. Sed refutato iam errorisque convicto idealismo, psychologicae rationes quasi sponte accurrunt ad confirmandum realismum.

Ut autem ostendamus, psychologicas rationes alienas esse a stabiliendo realismo, revertamur ad realismum naturalem, de quo supra dictum est: quem scimus niti distinctione inter perceptionem et repraesentationem.

Notissima est logicorum regula, quo latius extendantur notiones, eo minus in se habere: scilicet abstrahendo minuitur numerus notarum in notione comprehensarum, determinando augetur. Iam fiat applicatio ad perceptionem et repraesentationem *(Wahrnehmung und Vorstellung)*; atque in promptu erit dicere, repraesentationem latius extendi, perceptionem minus late patere, ideoque plus esse in perceptione, minus in repraesentatione. Latius repraesentationem patere monuit Schulzius, quum diceret: *Das Vorstellen erstreckt sich a u c h auf das mehrern Dingen Zukommende, Abwesende, Zukünftige;* atque saepius utitur termino: *blosses Vorstellen*, sicut illo in loco, ubi de Platone et Aristotele, idealismi certa signa non praebentibus, addit: *auf den sie aber wohl geführt seyn würden, wenn von ihnen das Empfinden und Wahrnehmen für ein b l o s s e s Vorstellen gehalten wäre.* Perceptionis autem eam esse vim, ut res nobis obversentur tanquam praesentes, saepissime inculcat*); itaque quum dicatur, *plus* esse in perceptione quam in repraesentatione, iam scimus, *praesentium* rerum cognitionem *esse* in perceptione, eamque *deesse* repraesentationi.

Concedimus, logicam relationem, quae perceptioni intercedat cum repraesentatione, ita recte significari; sed nega-

*) Iam allegavimus §. 5. libri laudati, ubi immediatam cognitionem a mediata hoc ipso discernit, quod priori illa res tanquam nobis praesentes cognoscantur. Conferri potest §. 18., ubi Fichtianam doctrinam tangens pergit: *Das Erkennen äusserer Dinge gehört zu den Thatsachen des Bewusstseyns, und diese Thatsachen dürfen nicht eher für blosse Täuschung erklärt werden, bis aus andern zuverlässigen Thatsachen oder aus den Gesetzen der Natur bewiesen ist, dass sie Täuschungen sind.* Porro §. 53. (pag. 209.): *Es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie der menschliche Geist dazu komme, ein Seyn von Dingen anzunehmen, und nach der Erkenntniss davon zu streben, wenn dessen Bewusstseyn nichts als Vorstellungen liefert, die keine Existenz des Vorgestellten enthalten, und auch zu keiner Annahme desselben berechtigen.*

mus, inde ad psychologicas rationes, quibus repraesentationes *explicandae* sint, conclusionem valere. Immo prorsus dissimilem illi relationem aperit psychologia, si vocem *repraesentatio* eo sensu accipimus, quo Schulzius eam haud raro usurpat, quasi repraesentationes existerent, *postquam* perceptiones cessavissent, atque pro signis habendae essent a rebus perceptis probe distinguendis. Vix negari poterit, Schulzium aliquam vim verbis intulisse, ut repraesentationem a perceptione, cognitionem mediatam ab immediata satis longe disiungeret; recepto usui loquendi magis consentaneum est, repraesentationem habere pro genere, cuius species sit perceptio: atque ita nos loqui consuevimus. Sed nunc quidem illius modum loquendi sequamur: itaque dicimus, perceptiones non solum praecedere, repraesentationes sequi, sed illas etiam primitivas esse, atque magis compositas. Quod minime difficile est intellectu, sed hoc loco dictu necessarium, ut ostendamus, quousque assentiamur Schulzio, et ubi ab eius sententia discedamus.

Quam Schulzius dicit repraesentationem, ea *iacturam* passa est: idcirco non eandem cum perceptionibus potuit claritatem conservare: quam ob causam imaginis loco haberi solet, ubi perceptioni comparatur. Deesse aliquid videtur, ubi revera adest quod erat, sed ita contractum et compressum, ut diminutum videatur. Nec alio sensu de iactura loquimur; quam vernacule dicimus *Hemmungssumme*, quoniam id, quod pro amisso habetur, semper eo tendit, ut pristinum statum recuperare possit. Iactura claritatis facta est; non iactura roboris. *Decessisse* videtur aliquid, quoniam *accessit* compressio, cuius ratio non e longinquo est petenda, nam ubi adsunt plures perceptiones, eaeque contrariae, cedant necesse est contrarietati, quod fit, dum claritatis detrimentum accipiunt.

Ipsam rei praesentis perceptionem abire in repraesentationem eiusdem rei absentis, adeo perspicuum est in experientia communi, ut ignorari a philosophis non potuisset, nisi pro detrimento roboris habuissent, quod nihil est nisi detrimentum claritatis. Non roboris praestantiam, sed claritatis praerogativam habet perceptio: hinc fit, quod Schulzius anno-

tavit: *Eine Wahrnehmung, sey sie auch noch so schwach, und als Erkenntniss eines Gegenstandes unvollständig, weiset nie auf etwas hin, das von dem Wahrgenommenen verschieden wäre, und hinter demselben verborgen läge.* Addi potest, repraesentationem rei absentis, quantumvis fortem, et completam, semper tendere ad maiorem claritatem recuperandam, nunc quidem ipsi denegatam, unde fiat, ut res repraesentata semper post res praesentes reposita, abscondita, atque magis vel minus ab iis distare videatur.

Praemisimus haec, quoniam proxime tangunt Schulzianam de cognitione immediata sententiam. Ut autem haec referantur ad idealisticam quaestionem, concedimus Schulzio, agnoscendam esse quodammodo cognitionem immediatam, eamque sitam in perceptione; causarum enim quaestionem non ita adhibemus, quasi ad res externas opinione concipiendas non perveniatur nisi meditando et quaerendo, *unde* oriantur sensationes: nec instinctum aliquem in auxilium advocamus, neque necessarium neque omnino admittendum. *Sola perceptio id in se habet, quod in metaphysica nuncupamus absolutam positionem, sive notionem τοῦ Esse**). Verum non concedimus, hanc immediatam cognitionem tam firmam atque quasi armatam per se *stare*, ut satis tuta, secura, incolumis sit ab idealismi obiectionibus: idque non concedendum esse vel inde patet, quod omnino existere potuit idealismus, quum tamen homines nunquam destituti fuerint iisdem perceptionibus, quibus innititur cognitio immediata. Semper habuerunt realismum naturalem, sed ne realismi vocem quidem unquam usurpassent, nisi defensione opus fuisset contra hostem fortem et pugnacem. Ut autem ad Schulzianam rationem magis nos accommodemus, respiciamus ad ea, quae ille disputat contra Cartesium. Nihil vult a corpore in animum intrare: corporum tamen esse conscientiam affirmat: quam conscientiam profitetur esse prorsus spiritualem. Nihil igitur admittit in mente, nisi quod menti aptum, sive cuius mens capax est; itaque omnis perceptio prorsus in mente absolvitur et perficitur, neque ullam sui partem extra mentem

*) Cf. Nostra metaphysica §. 201 seqq. §. 327 seqq.

requirit et desiderat. Quod si tota est in mente, poteritne indicare aliquid extra mentem? Prorsus supervacaneum videtur, ipsa corpora adesse, quorum nihil inest perceptioni *tali, quasi* essent corpora. Loquimur de cognitione immediata! Alio modo haec omnia se habent, si cognitionem mediatam adiungimus, quae causarum quaestionem requirit, *causarum defectum urget*, ipsique idealismo imminet, quia ille nihilo melius per se *stare* valet, quam illa cognitio immediata. Neque tamen haec eo consilio scribimus, ut repetamus, quae abunde aliis locis contra idealismum disputavimus: cum Schulzio nobis res est; atque iam id nobis quaerendum putavimus, quid illum in re tam aperta fallere potuerit. Num ille celari potuit, res in facto positas, quas *Thatsachen des Bewusstseyns* vocat, omnino nihil contra idealismum probare? In facto positum est, nobis res externas animo obversari: contra eiusmodi factum idealismus ne minimam quidem dubitationem movet: non magis de perceptione, quae est in nobis, quam de repraesentatione dubitat. Perceptionem transgredimur, simulac res, quae extra sint, annectimus iis, quas intus habemus. Facta autem nunquam extra ipsorum limites extendenda sunt, nisi ad demonstrationes, id est, ad cognitionem mediatam recurrere velimus. Sed captum illum putamus admiratione quadam, quum plus posse perceptio quam repraesentatio videretur. Miraculo simile est, quantam vim experientia, et dies, in opinionum commenta exerceat. Omnis meditatio interrumpitur, redit, evanescit, ubi sensationes fortiter mentem percutiunt. Huic admirationi indulgentes, facile obliviscimur, repraesentationum fere eandem esse vim, ubi contrario impetu conflictentur; neque semper et in omnibus opiniones praeconceptas cedere factis et observationibus. Non tanta reverentia perceptionibus debetur, quasi realismi naturalis esset, inhaerere *praesentibus*, atque res *absentes* pro nihilo habere. Nemo putat, res evanescere, simulac evanuerit sensatio. Immo conceditur rebus, ut fuerint ante nos, et perdurando nostram vitam longe superent. Itaque rerum cognitio non continetur perceptione sola, sed opus est repraesentationibus. Quanam autem ratione absolutam illam positionem, qua rebus, ut sint, *et absentes etiam*

remaneant, tribuimus, cogitando assequimur, si repraesentationes disiunctae sunt a perceptionibus? Certe agnoscendum est, ipsas perceptiones mutatas esse in repraesentationes, neque ullam aliam hic adesse mutationem nisi illam, de qua supra diximus, iacturam claritatis, ubi contraria sensibus offeruntur.

Iactura quanta sit, et quibus legibus augeatur vel minuatur, calculo mathematico perscrutandum esse docuimus. Huc forsitan respexit Schulzius, ubi quantitates intensivas ad mensuram revocari posse negat, nisi extensivam habeamus, quam illis substituentes metiamur, ut fieri solet in thermometro, barometro, aliisque similibus physicorum instrumentis. Pergit enim, eiusmodi mensuram in definienda cogitationum vel maiori vel minori claritate adhuc desiderari, eamque ob causam vana fuisse conamina virium animi ad arithmeticam determinationem revocandarum*). Aperte autem contra nos

*) *Es ist nicht alles, was unter den Begriff Grösse gebracht werden kann, auch messbar oder mathematisch bestimmbar.* (§. 35.) Saepe experti sumus huius generis obiectiones; miramur, eas a viris doctis proficisci potuisse. Negant fieri posse, quod factum est, quoniam eius, quod faciendum erat, falsam notionem conceperunt. Loquuntur, quasi nesciant, quid sit metiri; et quasi nostros calculos ad mensuram aliunde sumendam accommodare voluissemus. Spatii mensura est spatium, temporis tempus, caloris calor, luminis lumen, intervalli musici intervallum musicum, pretii pretium, claritatis claritas in psychologia. Metiendo comparantur quantitates *homologae*, quarum semper una haberi potest pro mensura alterius; sicut hora diei vel dies horae. Sed omnino de mensura non sumus anxii; utimur eodem iure, quo mathematici, ubi aequationem $y^2 = ax$ prosequuntur per omnes parabolae proprietates, quamquam parametrum indefinitam reliquerint. Non curamus magnitudines, sed quantitatum relationes, mutationes, atque, quod maximi est momenti, harum mutationum leges et effectus. Occurrunt quidem quaestiones difficiles, ubi v. c. temporis unitatem in calculis adhibemus, cuius usus restringendus est ad comparandas quantitates *in ipso calculo* obvias: scimus, hanc restrictionem esse minus commodam: insuper optandum est, ut egredi liceat e calculi finibus ad experientiam; quaeritur enim, an unitas illa sit maior vel minor primis vel secundis horae minutis. Sed his rebus posthabitis inquirimus in ea, quae sciri possunt, etsi illa incerta maneant. Neque adeo incerti haeremus, quasi ad experientiam respicere omnino non liceret: videmus, inter celeritatem lucis et tarditatem

scripta sunt, quae leguntur §. 52 et 53. (pag. 181 et 186 l. l.), ubi quidem id concedit Schulzius, Leibnitziana non male, vel etiam paullo rectius, expressa esse notionibus ita correctis, ut corrigendas et a contradictionibus in experientia obviis purgandas proposuimus: sed statim recurrit ad immediatam cognitionem protegendam, quam sibi contradicere *non posse* putat*). Ne hic quidem accusandus est Schulzius, sed accusandae sunt praeconceptae opiniones, quarum regnum quam

---

plantarum crescentium ea, quae in mente fiunt, medium quendam locum tenere; videmus, unitatem temporis in psychologia ita concipiendam esse, ut intra fines eius, quod observationem non fugiat, quaeratur. Haec primo adspectu patent: ulterior expositio non huius est loci.

*) *Die Lehre, dass in den Formen der Dinge, wenn sie der Erfahrung gemäss aufgefasst worden sind, Widersprüche enthalten seyen, und dass diese Widersprüche nur durch eine Verbesserung der Begriffe von der Wirksamkeit der einfachen und veränderlichen Wesen gelöset werden können, kann für eine Verbesserung der Leibnitzischen Lehre von der Untauglichkeit der Sinne zur Erkenntniss des Wahren, so wie auch der Lehre von der Wirksamkeit der Monaden, um diese Wirksamkeit dem heutigen Zustande der Physik angemessener zu machen, genommen werden. Allein dasjenige, dessen wir uns durch die Wahrnehmung als einer äussern oder innern Sache und ihrer Form bewusst sind, besteht ja nicht, wie bei der Lehre von den Widersprüchen in den Erfahrungsformen dem Idealismus gemäss vorausgesetzt wird* (videmur in idealistarum loco haberi), *aus Vorstellungen und aus einer Verbindung derselben: sondern ist eine existirende Sache, wie das Bewusstseyn des Wahrgenommenen bezeugt. Wird mithin etwas den übereinstimmenden Beobachtungen einer Sache, aus welchen Erfahrung besteht, gemäss aufgefasst, so kann darin kein Widerspruch Statt finden. Allerdings sind manche Beschaffenheiten der Naturdinge von den Metaphysikern so bestimmt worden, dass die Begriffe von diesen Dingen Widersprüche enthielten, und also ungedenkbar wurden. Hieran sind aber die Metaphysiker dadurch Schuld, dass sie die Begriffe so bestimmten, wie es ihren besondern Speculationen über das Wesen der Dinge in der Welt angemessen war, oder auf die Beschränktheit unserer Erkenntnisse vom Seyn und dessen Bedingungen keine Rücksicht nahmen. In den Erzeugnissen der Natur und in den realen Dingen liegt nie Widerspruch, sondern dieser kommt nur vor in einem unrichtigen und ohne Nachdenken (!) über das was man gedacht zu haben meint, entstandenen Gebrauche des Verstandes.*

late pateat, non ignoramus. Nos loquimur de re in facto posita; eamque rem digito monstramus: sed pedem offendimus in illis opinionibus, quae non sinunt oculos converti in ea, quae monstravimus: itaque negatur quod affirmamus, non eam ob causam, quia non sit, sed quasi esse *non possit*. In facto tamen positum est, Eleaticos et Platonem, ut saepe monuimus, illas contradictiones vidisse; neque nunc ad Fichtium et Hegelium redeundum est, sed ipsum Schulzium testem iam adhibuimus, ubi eius sententias de notione τοῦ Esse, de spatio, tempore, et viribus, brevi descripsimus*). Nolumus

*) Quas antea decurtavimus lineas §. 42., eas plenius nunc proponimus: *Eine Kraft, die nichts bewirkt, ist unstreitig ein Unding. Es lehrt ja die Erfahrung, dass die Kräfte nur unter besondern Bedingungen wirksam sind. In welchem Zustande befinden sie sich denn also, so lange diese Bedingungen fehlen, z. B. die Kraft des Denkens und Erinnerns im Menschen, wenn er mit der Wahrnehmung von etwas beschäfftigt ist, und weder denkt, noch sich des Vergangenen erinnert; oder die das Eisen anziehende Kraft des Magneten, wenn kein Eisen, das er anziehen könnte, nahe genug ist? Antwortet man hierauf, wie auch geschehen ist, dass alsdann die Kraft latent oder eingewickelt sey, oder sich in einem dem Schlummer ähnlichen Zustande befinde: so fällt das Bildliche und Ungenügende in der Antwort von selbst in die Augen, wenn man nicht daran gewöhnt ist, damit zufrieden zu seyn.* Hic ipse Schulzius vidit contradictionem, eamque ob causam queritur, ut fere fit, de tenebris, quibus cognitio humana sit involuta. Aliis locis versatur in notionum repugnantiis, dum veritatem adeptus sibi videtur. §. 30: *Die Erkenntniss der Ursachen hat zu einer Bestimmung der Substantialität geführt, welche eine bessere Einsicht gewährt, als wenn dabei auf die Verschiedenheit der Dinge nicht Rücksicht genommen wird. — Durch Aufmerksamkeit auf die wahrgenommenen Gegenstände wird erkannt, dass viele davon aus gleichartigen oder verschiedenartigen Theilen bestehen, welche zu einem Ganzen verbunden sind, mit und an dem sie existiren, davon aber auch getrennt werden können und doch noch bestehen und fortdauern; dass andre hingegen immer etwas für sich Bestehendes ausmachen, und nie Bestandtheile eines andern Gegenstandes werden können. Denn wenn Körper durch einen Raum, worin wir nichts wahrnehmen, von einander getrennt sind, so führt dies schon auf die Erkenntniss eines Fürsichseyns jedes derselben. Wenn ferner von zwei Körpern der eine sich bewegt, der andre hingegen ruhend bleibt, so gilt dies gleichfalls für eine sichere Anzeige, dass jeder derselben etwas für sich, und kein Bestandtheil eines andern*

tamen haec ulterius persequi; ille enim nihil attulit ad explicandas, removendas illas contradictiones: nobis eandem, quam

---

sey. Der ein Ganzes ausmachende Körper lässt sich jedoch zerlegen, wodurch die Theile desselben ein Fürsichsegn erhalten, z. B. wenn er zerschnitten, zerschlagen und zerrieben, oder wenn von einer Masse Wasser ein Theil, der nur ein einzelner Tropfen seyn kann, gesondert wird, und alsdann etwas für sich Bewegliches und Wirksames geworden ist. Das von einem Dinge Getrennte kann jedoch auch wieder mit demselben oder mit einem andern so vereinigt werden, dass es nicht mehr für sich beweglich und wirksam ist. Das ihm vor der Vereinigung zukommende Fürsichseyn ist also ein unvollkommenes, denn in den Organismen treffen wir ein vollkommneres und die ganze Zeit ihrer Existenz hindurch fortdauerndes, oder wahre Selbstständigkeit an. Mögen nämlich auch die besondern Verhältnisse, worin die Glieder eines organischen Ganzen zu einander stehen, noch unbekannt seyn, für Etwas, das jemals einen Theil von einem andern Ganzen ausgemacht hätte, oder ein solcher Theil künftig werden könne, dürfen sie nicht gehalten werden, weil aus ihnen selbst sich eine Reihe von Bestimmungen ihres Seyns entwickelt, und sie den, diese Bestimmungen störenden Einflüssen bis auf einen gewissen Grad Widerstand thun, um sich dadurch in der, ihrer Natur angemessenen Form des Daseyns zu erhalten. (Quid tandem fit, ubi homo carne vel plantis vescitur? Itane se res habet, ut partes carnis vel plantae *non* futurae sint partes humani corporis? Atque si organa maiora, v. c. hepar, pulmo, oculus, pro toto inferioris ordinis haberi possunt, quid dicemus de sanguine? Cuinam membro hic erit adscribendus, ut arterias et venas percurrens nunquam pro parte alius membri vel organi habeatur?) *Den Pflanzen kommt also ein höheres Fürsichseyn zu, als den unorganischen Naturdingen. Dasselbe wird aber durch das im Thiere vorhandene Fürsichseyn übertroffen, weil Gefühle und Triebe ihm eine stärkere Macht, das Daseyn aus sich selbst zu bestimmen, verleihen. Wird endlich bei dem Menschen darauf Rücksicht genommen, dass er — noch weit mehr als das Thier, Zustände seines Daseyns aus sich selbst hervorzubringen und Einflüsse anderer Dinge darauf abzuhalten vermag, so muss jenem auch eine Selbstständigkeit in einem noch höhern Grade, als dem Thiere, beigelegt werden.* Permixtam hic videmus philosophiam naturae cum metaphysica pura. Verum longum est iter ab hac ad illam: et nullam omnino haberemus notionem substantiae, si ita Esse et Inesse confundere liceret. Pendet enim notio substantiae a notione eius, quod vere est: in ipso Esse autem graduum diversitatem admitti posse, Schulzius, ut supra commemoravimus, diserte negavit. Itaque non ad corpora organica properandum fuit, sed caute procedendum.

ceteris, cognitionem immediatam opposuit: hanc, uti consuevit, ita seiunxit a repraesentationibus et notionibus, quasi rerum in spatio extensarum, in tempore protensarum, diversis attributis et modis praeditarum, mutationibus obnoxiarum notiones nullum fundamentum in experientia, atque ita in immediata cognitione haberent. Verissimum est, *in rebus ipsis* nunquam esse contradictionem: hoc non contra nos, sed pro nobis erat pronuntiandum. Verissimum quoque, ipsos philosophos saepissime contradictiones invexisse in notiones metaphysicas: sed haec incuriae vitia latere non potuissent, nisi absconderentur illis tenebris, quarum causa est in formis experientiae. Non hic loquimur de tenebris noctis aut nebularum, non de tenebris arte, fraude, fanatismo effectis: sed de tenebris cognitionem remorantibus in transitu a cognitione immediata ad mediatam. Quae autem primo adspectu etiam impedire cogitationem videbantur, ea ipsa, melius considerata, *promovent scientiam:* nisi forte quis, quasi terrore perculsus, attonitus, humi prostratus iaceat et remaneat in locis illis, ubi stare quidem non potest, sed unde progredi licet.

Iam supra monuimus, realismum naturalem non inhaerere praesenti sensationi, neque res absentes pro nihilo habere: quod coniungi potest cum iis, quae Schulzius iure profert contra Kantii doctrinam de tempore*). Transeundum esse a cognitione immediata ad mediatam, a perceptione ad repraesentationem, Schulzium fugere non potuit: itaque iam §. 9. ita loquitur: *Ein unmittelbares Erkennen enthält auch jede Erinnerung oder das Wissen davon, dass das in uns oder ausser uns als vorhanden Wahrgenommene dasselbe, oder*

---

*) *In der Kantischen Lehre, dass die Zeit die Form des Vorstellens durch den innern Sinn ausmache, ist darauf keine Rücksicht genommen, dass wir ohne Erinnerung von einem Nacheinanderseyn gar nichts wissen würden, und dass Gedächtniss und Erinnerung eben so wenig für Aeusserungen des sogenannten innern Sinnes gehalten werden können, als für Formen des äussern, sondern Erzeugnisse des Geistes anderer Art ausmachen. Denn was durch Sinnlichkeit erkannt worden seyn soll, muss etwas Gegenwärtiges ausmachen. In dem Nacheinanderseyn wird aber gesetzt, das eine sey schon vergangen, wenn das andre vorhanden ist.* §. 40.

doch dem ähnlich sey, dessen wir uns schon in einer frühern Zeit bewusst gewesen sind. Die Vergangenheit, und was darin uns vorgekommen ist, kann zwar immer nur von uns vorgestellt und gedacht, nie aber wahrgenommen werden. Allein dass das dem Bewusstseyn Gegenwärtige dasselbe ausmache, was in der Vergangenheit von uns schon erkannt worden ist, oder ihm doch seinem Inhalte und seiner Form nach mehr oder weniger ähnlich sey, das wissen wir in der Erinnerung desselben unmittelbar und lediglich aus uns selbst. Da nun die Erinnerung aus einem unmittelbaren Erkennen besteht, so kann auch die ihr beiwohnende Zuverlässigkeit durch kein Raisonnement darüber ungewiss gemacht und vertilgt werden.

En cognitionem immediatam, cuius fundamentum et conditio est repraesentatio! Praecesserit enim necesse est reproductio, antequam cognosci potest, idem esse, quod repraesentatur et quod nunc percipitur. Solent autem rerum, quas iamdudum novimus et saepe vidimus, multae repraesentationes simul coniungi cum perceptione praesente; neque tamen ita, quasi numerentur et distinguantur (nisi forte ad temporum intervalla respiciamus), sed ita, quasi concidissent in unicam repraesentationem. Nunquam res ipsa multiplicata videtur ob repetitas perceptiones, sed coalescunt repraesentationes simul reproductae, ut Esse et Fuisse unitatem efficiant, ubi uni rei tribuuntur. Neque psychologia solet adiri, ut huius rei explicatione allata unitatem illam stabilem reddat, sed ita se habet realismus ille naturalis, omnibus hominibus, antequam vel minimam psychologiae vel metaphysicorum notitiam acceperunt. Nemini videntur res unoquoque temporis momento interire et renasci, sed simpliciter stare, et remanere: donec mutationes acciderint, quibus ad tempus relatis oritur notio durationis, quae opponitur mutationi.

Sensit etiam Schulzius, realismum naturalem non restringendum esse ad perceptiones praesentium: fassus est, cognitionem immediatam esse admodum mancam *), eique fere semper

---

*) *Die unmittelbare Erkenntniss bleibt auf wenige Dinge eingeschränkt, besteht nur aus einzelnen Stücken, kann jedoch auf dem*

adiungi mediatam*). Itaque quum aliae sint cogitationes, quas sciamus esse phantasmata, aliae, quae habeantur pro rerum cognitionibus, etsi vere nihil aliud sint nisi phantasmata, aliae tandem, quae ad veram cognitionem pertineant: per se patet, non priora duo illa genera, sed hoc ultimum genus eam dignitatem tueri, ut coniungendum sit cum cognitione immediata: sed quaeritur, quomodo haec discernantur? Superfluum non fuisset in Schulziano libro exponere, quo iure cognitio *rerum* (unde realismus nomen habet) ex diversis partibus, scilicet parte immediata et mediata, constare dicatur: id est, quomodo miraculum illud, rerum veritatem internam nostris animis praesentem fieri, non perceptionibus tantum contingere, sed fines suos ita transgredi possit, ut cogitationum pars quaedam, neque tamen pars maxima, perceptionibus adiuncta in veram cognitionem cum his coalescat. Nos quidem hic nihil invenimus, quod valde miremur: non enim agnoscimus firmitatem realismi naturalis: non mira quadam vi perceptionum, sed refutatione idealismi stabiliendum realismum arbitramur; quo facto, naturalis realismus convertitur in artificialem. Manet realismus: sed alia ratione constitutus, noumena ita removet a phaenomenis, ut una tamen continuata cognitio, ab experientiae formis profecta, tum phaenomena tum noumena complectatur. Schulzius vero (nec solus, sed cum multis idem sentientibus), primo affert peculiarem animi facultatem idealistis opponendam, deinde etiam nervorum et cerebri mentionem iniicit (§. 19. l. l.), quasi e physiologia non solum perceptiones explicandae, sed etiam de veritate perceptionum sponsiones petendae essent.

---

niedrigsten Standpuncte des Lebens zu dessen Erhaltung hinreichen. § 31.

*) *Obgleich unmittelbare und mittelbare Erkenntniss von einem Gegenstande* *s e h r v e r s c h i e d e n* *sind: so findet doch nicht immer jede* *g e t r e n n t* *von der andern Statt. Wenn wir einen Gegenstand wahrnehmen, so kann zu dem, was in der Wahrnehmung gegeben ist, noch mehreres hinzugedacht werden, das wir von dem Gegenstande durch Erinnerung und durch früheres Nachdenken darüber wissen — ohne dass dieses in die Wahrnehmung überginge, z. B. dass ein Mensch mit Vernunft begabt ist.*

Num eiusmodi sponsiones (si quae sunt) ad illam quoque partem cognitionis et realismi naturalis traducentur, quam in cogitando, itaque in cognitione mediata positam esse monuimus? Quod quum fieri nequeat: habebimusne cognitionem diremtam in duas partes male iunctas neque cohaerentes?

Sed nolumus verba premere, quae leguntur §. 9. libri laudati: *Mit Recht wird angenommen, die Verbindung der Nerven mit dem Gehirn vermittele die unmittelbare Erkenntniss des Leibes und seiner Zustände.* Subesse videtur sensus, cui assentiri et possumus et debemus. Etsi enim iam concedatur, perceptionem esse fundamentum cognitionis, firmius tamen stabit, quod concessum erat, si accedant explicationes quaestionum suborientium, quomodo in perceptione agant nervi et cerebrum, ut pro diversitate rerum obiectarum diversae existant animi affectiones. Minus firmiter constituta putantur omnia, in quibus, *quid* fiat, pro certo habetur; *quomodo* fiat, vagis opinionibus relinquitur. Itaque physiologiam eam fidem, quae perceptioni debetur, confirmaturam esse, si probabiles perceptionum pro diversis obiectis diversarum rationes reddat, non negamus. Multo magis autem psychologicas rationes confirmando realismo aptas esse arbitramur: oriuntur enim plures et graviores causarum quaestiones, ubi transitum a perceptione ad recordationem, imaginationem, notiones, demonstrationes investigare, et quomodo omnia cohaereant aut connecti possint, recte intelligere conamur: quibus explicandis psychologiam adhibendam esse constat.

Quum in omni cognitione duo quaerenda sint, primum, *unde* sit cognitio, deinde, *quid* cognoscatur: psychologia monet, ne alteram quaestionem a prima seiunctam negligamus: non enim semper expedita erit responsio, *cuius* sit cognitio; quae si *nullius* esset, frustra, *unde* esset, quaesivissemus. Sicut meditatione opus est, ut dicere possis, *quid* mediate cognoveris, ita observando de rebus immediate percipiendis certiores reddimur: non autem omnia commode observantur; multa subterfugiunt ita, ut percepisse quidem, nec tamen *quid* perceptum sit, dicere audeamus. Schulzius in loco cognitionis immediatae primam collocat conscientiam nostri: quid autem scit haec conscientia? Removenda censet, quae

forte nunc cogitentur aut sentiantur ita, ut alia alio tempore succedere possint: removendam censet etiam diremtionem τοῦ Ego in obiectum et subiectum: affirmat tamen, se *aliquid* percipere, ubi somno solvatur: idque sic describit: *Das Selbstbewusstseyn ist unser Ich, oder das Ich ist dadurch ein Ich, das Es von sich weiss* (l. l. §. 6). Videmus, subiectum scire de obiecto, a se non diverso sed tamen distinguendo: nec aliter dici poterat, *quid* cognosceretur in conscientia sui; frustra iubebamur removere illam diremtionem. Pergit ad conscientiam corporis nostri: hic paullo melius, ut videtur, descriptio succedit: sciri putat de externis et internis, de motu et statu membrorum, de valitudine bona vel adversa, de iis quae iucunde vel iniucunde sentiantur: verum ipse queritur, vagam hanc esse *partium*, non *totius* corporis perceptionem. Revera autem, quam longe absint haec omnia a cognitione alicuius rei certae et determinatae, non necesse est exponere. Perceptiones aderant multae, variae, oppositae, mixtae potius quam iunctae: *quid* perciperetur, dici vix poterat. Multo commodius describuntur, quae tactu et visu cognita sunt: atque hic quidem clare perspicitur, *non* ipsa corpora *solida*, sed tangendo superficierum laevitatem et asperitates, visu colores, umbras, lumina immediate cognosci. Accedunt ea, quae de recognoscendis in praesenti sensatione praeteritis, concurrente reproductione, ad mediatam cognitionem referenda, paullo ante monuimus. Itaque patet, magnum psychologiae negotium relinqui, ut refutato iam idealismo lubricam illam immediatae cognitionis materiam non modo in realismi formam redigat et cogat, sed aliquid roboris etiam atque firmitatis huic formae impertiat.

Ut totam rem brevi complectamur: primo notandum est, refutato idealismo psychologiam nobis viam sternere ad cognitionis humanae historiam. Initium huius historiae non est in conscientia nostri: hic enim non de meditationum serie, (cuius principium a notione τοῦ Ego desumi posse, alibi demonstravimus,) sed de factis, eorumque serie loquimur, quam a conscientia nostra incipere error est maximus, neque argu-

mentis neque experientiis defendendus*). Verum initium est in perceptionibus, neque tamen in singulis tantum, quae *materiam experientiae* praebent, sed etiam in earum compositione, unde oriuntur experientiae *formae*. Naturalis ille realismus, de quo sermonem fecimus, nititur et materia et forma simul: non dubitat de rebus, quoniam in perceptione clara nihil est dubii; neque colores, sonos, asperitates et laevitates *seorsum* ponit, sed rebus tribuit tanquam earum *qualitates*, quoniam experientiae forma quasi cautum est atque provisum, *ne dilabantur* perceptiones, sed gregatim atque *certo* ordine contineantur. Maxima pars hominum in hoc realismo per totam vitam perseverat; rerum *mutationes* miratur, et observat, et observando auctam putat atque correctam esse rerum cognitionem. Sunt tamen, qui longe alia correctione opus esse sentiant: quum enim saepissime in hanc quaestionem inciderint, *quales* sint res, certo definiri non posse qualitatem mutabilem animadvertunt: *ubi autem res ipsas distinguere conantur a mutabilibus attributis, nihil in rerum cognitione inveniunt ita firmum et fixum, ut omnino nulli mutationi obnoxium haberi possit.* Confugiunt in physicis et chemicis ad pondus corporum: sed pondus pendet a terra, atque etiam a loco in terra: longe aliud esset in luna, in sole, in astris. Confugiunt ad conscientiam uniuscuiusque: sed haec conscientia varia est in variis hominibus; atque tantum abest, ut in notione τοῦ Ego aliquid praesidii sit, ut potius novae hinc existant difficul-

---

*) Vidimus paullo ante, Schulzium, remotis iis, quae aliter alio tempore in nobis inveniantur, remota etiam diremtione τοῦ Ego in obiectum et subiectum, quum tamen affirmaret, conscientiam nostri esse immediatam cognitionem, in describenda hac cognitione reversum esse ad illam diremtionem, sine qua verba illa: *dass Es von Sich weiss*, intelligi non possunt. Itaque necessario recurrit, quod amovendum videbatur. Ulterius rem persequendo palam fiet, ne illa quidem, quae aliter alio tempore in nobis fiant, nobisque obversentur, revera posse a nostri conscientia prorsus abesse. Saepe numero fit, ut abstractiones logicae poscantur et fingantur, quae revera nec peragantur nec peragi possint.

tatesse dirumpitur illud Ego in obiectum et subiectum, quorum neutrum per se stare, neutrum alteri satis adiungi potest. Itaque ventum est ad problemata metaphysica, quae hic nolumus persequi: satis est dixisse, idealismi illam arcem stare non posse: *correcta notione τοῦ Ego, realismus in integrum restituitur.* Restitutus autem si nihil differt a primitivo, quem cum Schulzio naturalem diximus, reiecti sumus ad initium, eademque historia denuo decurrat necesse est. Sed patet, vera rerum elementa internis illis repugnantiis, ab aggregatione, mutatione, extensione, protensione profectis, laborare non posse. Haec elementa recte vocantur noumena; atque *cognitio eorum est mediata;* nititur enim disquisitione, conclusionibus, argumentis. Subest tamen *cognitio phaenomenorum, eaque immediata;* qua carere non possunt argumenta: nam inde petenda sunt conclusionum principia, quibus sublatis, tolleretur vis cognitionis, et argumenta subtilissima non cognitionem, sed meram cogitationem praeberent. Quod certi in se habet perceptio, id transeat necesse est usque in ultimas conclusiones: neque in hoc transitu hiatus est admittendus. Sicut in ipsa perceptione cogimur, ut missis rerum imaginibus ea videamus et audiamus, quae videnda atque audienda adsunt, ita coactos nos *fuisse* recordamur, dum argumenta nectimus, quibus ad noumena perducimur: eodem modo, quo physicus finita observatione calculis incumbens recordatur, observando, non imaginando, collecta esse, quae calculo ansam praebuerunt.

Turbantur autem haec omnia, ubi psychologia male constituta adhibetur: dirimuntur, quorum nexus sedulo erat conservandus. Kantius humanam cognitionem compositam esse dixit ex intuitionibus et notionibus, sive ex donis sensuum et intellectus: quae dona quum prorsus diversi generis viderentur, homini id proprium habebatur, componi, quae in aliis seiuncta, vel *aliter* composita esse possent; praesertim quum non magis necessarium putaretur, intellectum humanum duodecim categoriis, quam corpus humanum quinque sensibus esse instructum. Ita humana cognitio conditionibus adstricta videbatur a rerum vera natura prorsus alienis: nec mirum,

somnia quaedam extitisse de intellectu intuente, sive de intuitione intellectuali, ex diversis illis sensationum et notionum elementis non composita, iisque non obnoxia. Quae somnia e Kantiana schola evolantia (nam in libro: *Kritik der Urtheilskraft*, iam adumbrata conspiciuntur)*), quum Schulzio minime probarentur, ipsi certe commendare Kantianam rationem non potuerunt: itaque contrariam viam ingressus ad perceptionem defendendam se recepit, eamque magis quam par est, a repraesentatione et cogitatione seiunxit. Quantumvis autem doleamus, tantos viros in diversas partes abiisse; et quantumvis abhorreamus a mala fingendae concordiae, ubi sententiae discrepant, sedulitate, (qua fieri solet, ut, quae poterant erroris evitandi documenta esse, depraventur in erroris involucra et tegumenta): libenter tamen, illos in hoc consensisse, ut ad experientiae potius (cuius summa est auctoritas) conformationem, quam ad libros eorumque auctores vel laudandos vel vituperandos, mentis aciem dirigerent, agnoscere et possumus et debemus. Kantius perscrutatus, quid in experientiam cadere *possit*, inde ad criticam rationis profectus est: Schulzius magis in iis, quae iam experientia edocti scimus, occupatus, reliqua autem sceptice persecutus, non in eiusmodi tempora, quae scepticis rationibus admodum faverent, incidit; itaque factum est, ut non tanta illum, quanta Kantium, turba sequeretur. Sed tempora mutantur: eritque forsitan aliquando salutare Schulzianum exemplum scepticismi errorem repellentis, veritati amici: quo si opus non fuerit (optamus id quidem), experientiae certe fautores non deerunt, quibus idem Schulzius viam monstrabit empirismi non rudis, sed docti, acuti, multis meditationum praesidiis instructi, in philosophorum scholas non acriter invehentis, sed opinionum varietatem ex aequo ponderantis. Haec hactenus. Memores enim sumus dierum festorum, quorum laeta exspectatio huic scriptioni ansam dedit. Memores sumus negotii iucundissimi, cuius administrandi officium nos manet; ut eorum, quibus ordo philosophorum summos quos

*) Cf. metaphysica nostra, I, pag. 109—118.

conferendos habet, honores decrevit, nomina publice proclamemus. Itaque quum speremus, fore, ut haec laudatorum et laudandorum nominum renunciatio ad augendam festi hilaritatem nonnihil facere possit, academiae proceres, collegas, cives, cuiuscunque demum ordinis suo quemque loco colendos fautores et amicos omni qua par est, reverentia et observantia, ut solennem hunc actum sua praesentia condecorare velint, invitamus.

II.

Aufsätze vermischten Inhalts.

1796 — 1835.

Versuch einer Beurtheilung von Schelling's Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt †).

1796.

Vielleicht würde keine Untersuchung der Darstellung eines philosophischen Systems zweckmässiger vorangeschickt werden, und geraderen Weges in sie einleiten können, als die über die Möglichkeit einer Form der Philosophie. Erst durch das Bedürfniss einer philosophischen, oder streng systematischen *Form* unsres Wissens wird das Bestreben, den *Inhalt* desselben zu vermehren, herbeigeführt. Denn um etwas wissen zu wollen, muss man schon einen Begriff vom Wissen haben, und dieser setzt selbst schon ein Wissen voraus. Also an ein schon vorhandenes Wissen will man ein neues *anschliessen*, man will Lücken ausfüllen, Fragen beantworten, Zweifel lösen, Unbegreiflichkeiten erklären. Man will die Aphorismen, durch welche die Natur uns lehrt, systematisch verknüpfen, ihre zerstreuten Blätter als eine fortlaufende Schrift lesen können. Nur um eine Form zu realisiren, suchen wir einen Inhalt; nur wozu der *Mensch* den Inhalt sucht, wird die *Wissenschaft* ihn suchen dürfen.

---

†) Diese älteste Schrift Schelling's ist nicht mit in dessen „philosophische Schriften" (Landshut, 1809) aufgenommen worden; die Seitenzahlen beziehen sich daher auf die erste, und meines Wissens einzige Ausgabe (Tübingen, J. Fr. Heerbrandt, 1795). In der Kritik der zweiten Schrift „vom Ich als Princip der Philosophie" habe ich den Seitenzahlen der ersten Ausgabe (Ebendas. 1795) die des Abdrucks in den „philosophischen Schriften" hinzugefügt.

Die Idee der systematischen Form ist durch das Bedürfniss gegeben; diese Form ganz auszufüllen, ist der Endzweck der Philosophie. Nach der blossen Idee dieser Form denjenigen Inhalt aufsuchen, von welchem aus sie nothwendig auf allen andern Inhalt übergehn müsste, — ein *Princip* für die Wissenschaft erforschen — wird das erste Geschäft des Philosophen seyn. Findet sich ein Inhalt, der dem Begriffe des Princips entspricht, so ist Hoffnung da, dass jenes Bedürfniss Befriedigung finden werde, dass *eine Form der Philosophie möglich sey.* Hier schliesst die Einleitung, und das System beginnt. —

Um zu untersuchen, ob Schelling seine Bahn eben so glücklich verfolgt als betreten habe, werden die folgenden Bemerkungen ihn begleiten; und, so gut sie können, jede Abweichung von der geraden Richtung andeuten.

1) S. 9, oben. Ein Ganzes hat allemal die Form der Einheit; es ist Ein Inbegriff von Theilen. Dieser kann auch ein Aggregat seyn, (eine simple Entgegensetzung und Gleichsetzung eines Mannigfaltigen, wobei aber nur die letztre, die Gleichsetzung, unmittelbar in der Reflexion vorkommt;) und ein Aggregat soll die Wissenschaft doch wohl nicht seyn? — *Einer* Bedingung sind die Theile auch bei diesem *untergeordnet;* aber die Bedingung ist denn auch nichts weiter, als die durch sie alle fortlaufende *Eine* Synthesis und Antithesis. Nehmen wir nun ein Aggregat von Sätzen, das ganz willkührlich seyn kann, so wird doch die *Aggregation*, eben jene Handlung unsres Geistes, nicht wissenschaftlicher Grundsatz heissen sollen? — Der Grundsatz soll sich die abgeleiteten Sätze nicht bloss unterordnen, er soll ihnen nicht bloss eine, sondern alle Bestimmungen *geben*, sie ganz und gar aus sich hervorbringen. Sonst ist jenes Bedürfniss einer systematischen Form, dem wir doch *wo möglich* ganz abzuhelfen *suchen* müssen, nur halb befriedigt. Denn wie sollen wir die Lücken unsres Wissens ausfüllen, wenn nicht unser bisheriges Wissen schon durch irgend eine Combination die einzuschiebenden Sätze ganz und völlig anzugeben vermag? Ist dies nicht möglich, so hängen wir von der Willkühr des Zufalls ab; ob das noth-

wendig sey und sich nicht ändern lasse, muss doch vor allen Dingen zuerst durch den Versuch, wie weit man durch eigne Kräfte komme, entschieden werden. — Ob übrigens *Ein* Grundsatz jener Forderung gewachsen seyn könne, ist eine andre Frage; Schelling berührt sie gleich im folgenden.

2) S. 10. Es wird hier noch deutlicher, dass Schelling gar nicht die gleich Anfangs angegebne und so eben genauer bestimmte Idee zum Grunde lege. Ein Grundsatz, der sich die Sätze der Wissenschaft bloss unterordnet, drückt freilich nur ihren Zusammenhang aus, und dieser kann unstreitig nur Einer seyn. Gäbe es mehrere Grundsätze, die sich *wechselseitig auf einander* bezögen, in einander eingriffen, so würde eben dieses Beziehen, dieses Eingreifen, dieser Zusammenhang der Mehrern, ein höheres Drittes, der alleinige Grundsatz in Schelling's Sinne seyn. So muss man wohl den etwas unverständlichen Ausdruck auslegen: sich *wechselseitig* auf ein *Drittes* beziehn. Doch die gleich folgende Stelle wird diese Auslegung zweifelhaft machen; und daher wird es nöthig seyn, gleich hier darauf zu dringen, dass jener Beweis für die Einzigkeit des Grundsatzes dann nicht passe, wenn er den *gesammten Inhalt* der Philosophie begründen soll. Mehrere schlechthin gewisse Sätze können sich auf einander beziehen, ohne sich in einander zu verlieren. Will z. B. die Kantische Schule consequent seyn, so muss sie, welche sich die Mannigfaltigkeit der Erfahrung durch Empfindung geben, und durch die Empfindung das denkende Wesen, zusammt seinen reinen Anschauungen, Kategorien und Ideen, erst erwachen lässt, (s. S. 1 der Kr. d. r. V.) alle einzelnen Empfindungen als absolute (schlechthin gewisse, die in der Wissenschaft durch keinen Beweis bedingt werden,) annehmen, welche sich in Einem gleichfalls Unbedingten, dem Vernunftwesen, vereinigen, und erst in dieser Vereinigung alles Denken möglich machen; und von welchen daher in der Wissenschaft, die das Denken genetisch erklärt, ebenfalls als von Absolutis ausgegangen werden muss. Mag ihr Verfahren immerhin fehlerhaft seyn, in dem blossen Begriffe mehrerer sich auf einander beziehender Absoluten liegt der Fehler nicht; man muss nur

das Absolute, Unbedingte, nicht mit dem Unendlichen verwechseln.

Eine vollständige Causalreihe, oder ein All von Bedingungen verhält sich zu einem Unendlichen wie ein System zum Aggregate. — Es giebt eine unendliche Natur, d. h. die Natur lässt sich durch den Einen Begriff der Unendlichkeit denken, auch wenn es kein System der Natur, keine so nothwendige Verknüpfung ihrer Elemente giebt, dass jedes einzelne die Existenz aller übrigen bedingt. — Ein Aggregat ist endlich, wenn die Aggregation vollendet werden kann, es ist unendlich, wenn sie sich in keiner bestimmten Zeit endigen lässt. — In einem Aggregate sind alle einzelnen Theile *absoluta*, denn ein Mannigfaltiges, das durch das Verhältniss des Bedingten zur Bedingung zur Einheit gebracht werden kann, entzieht sich dem Gesetze der Aggregation, welches keine in einander verfliessende Elemente duldet. Man kann nur Einheiten addiren, aber die Elemente eines Systems sind keine Einheiten, sie sind, jedes einzeln genommen, gar nichts. Ein Aggregat hat nie eher eine andre als eine willkührliche Totalität, bis es unendlich ist, d. h. es lässt sich nur unter dem Begriffe der Unendlichkeit als ein abgeschlossnes Ganzes fassen. Denn Aggregation kennt kein andres Gesetz als das der Zahlen.

3) S. 12. Hier kommt ein jenem ganz ähnliches Räsonnement wieder vor.

4) S. 13. Wir befinden uns noch auf gar keinem Gebiete irgend einer Wissenschaft, denn wir wissen noch nicht, wie wir die systematische Form durch einen Inhalt realisiren sollen. Noch leitet uns kein Princip, sondern ein Bedürfniss.

5) S. 16. Schelling beweist hier sehr klar, dass er unrecht habe, den Satz des Bewusstseyns einen bloss materialen Satz zu nennen. Eben weil sich von einer synthetischen Einheit, — und diese muss der Grundsatz auf jeden Fall enthalten, obgleich Schelling dies nicht bewiesen hat, — die Form der Synthesis, und weil sich von einem Gesetzten die Form des Gesetztseyns nicht trennen lässt, so versteht es sich von selbst, dass derjenige, der jenen Inhalt setzt, auch zugleich diese Form setze.

6) Der „magische Kreis" (S. 18) wird verschwinden, wenn wir bedenken, dass wir nur eines *materialen* unbedingten Grundsatzes bedürfen, dass sich seine Form mit ihm zugleich finden werde; dass eine blosse Form, die durch keinen Inhalt bedingt wäre, ein innerer Widerspruch sey. Auch um den unbedingten Inhalt dürften wir gar nicht verlegen seyn, denn die ganze Sphäre unserer Empfindungen steht mit unserm Selbstbewusstseyn in jedem Moment unseres Daseyns völlig unbedingt in uns da. Aber wie wir *Einen* alles *bedingenden* Inhalt finden, wie wir den grossen Ueberfluss des andern unbedingten Inhalts durch jenen bedingen sollen, das ist die grosse Frage.

7) S. 19. Was heisst die Form der Verbindung des Inhalts und der Form? Giebt es nicht etwa auch noch eine Form jener Form der Verbindung, und dann wieder eine Form dieser Form, und so ins Unendliche? — Die Form eines Inhalts ist eine Abstraction von demselben, von dieser lässt sich dann wieder etwas neues abstrahiren, und das giebt die Form der Form, und so fort; aber was nützen willkührliche Abstractionen der Philosophie? Giebt es noch eine andre Gränze zwischen Speculation und Spitzfindigkeit, als die der nothwendigen und der willkührlichen Abstraction? — Man sieht wenigstens im Folgenden nicht, wohin jene Form der Verbindung führen, wie sie das Räsonnement fördern solle.

8) S. 22. Was heisst die Stelle: *Wir müssen nothwendig von disjunctiven Sätzen ausgehn;* und wie soll das Folgende sie erklären? Vielleicht so: Wir würden uns auf dem vorgeschlagenen Wege der Untersuchung gleich in einem Dilemma gefangen finden; denn jeder Grundsatz wäre *entweder* durch sich selbst *oder* durch einen andern bestimmt, — nun aber höbe der erste Fall die Untersuchung geradezu auf, weil jener Satz dann selbst der höchste wäre: und im andern Falle wäre der Punct, an den wir anknüpfen wollten, gar nicht vest, und die Untersuchung daher wieder nicht möglich. — Dies Räsonnement ist hier um so mehr consequent, da nirgends die Nothwendigkeit nachgewiesen worden, in der Wissenschaft manches durch Beweise zu bedingen, das dennoch im gemeinen Bewusstseyn unbedingt da ist. —

Aber überhaupt ist das vorgeschlagne Verfahren unmöglich. Von einem gewissen Satze müsste es ausgehn; aber wie sollte man ihn wählen? Sollte man aus den vielen an sich gewissen durch blinde Willkühr einen herausgreifen? Träfe man nicht gerade den rechten, so hätte man nun eine in sich *vollendete, abgeschlossne Thesis, die allemal das Ende der Speculation ist.* Aus ihr kann man weder rückwärts noch vorwärts, wenn man nicht eine willkührliche Gedankenfolge zusammenreihen will: denn sie *fordert* weder Bedingungen noch Folgen; und wie kann irgend eine ächt philosophische Untersuchung von einem Princip ausgehn, dass nicht in sie hinein *treibt?* Jedes Princip muss an sich, d. h. ohne das System, *gewiss*, und dennoch ohne dasselbe *unmöglich* seyn. Aus der Auflösung dieses Widerspruchs muss das allgemeine Princip sich ergeben.

9) S. 23. Dass ein Princip, welches *nur* das Merkmal der Unbedingtheit hätte, kein Princip wäre, folgt aus 8. Dass das Merkmal der Unbedingtheit alle andre Merkmale ausschliesse oder schon in sich fasse, diese Behauptung lässt sich vielleicht als eine Folge der Verwechselung des Unbedingten mit dem Unendlichen (2) ansehn. — Ein unbedingter Grundsatz muss einen unbedingten Inhalt haben; d. h. das was in dem Grundsatze gesetzt wird, muss schlechthin, unabhängig von andern Sätzen gesetzt werden; — dies ist ein identischer Satz. Denn darin liegt das Wesen des *Grundsatzes*, dass andre Sätze durch ihn, er aber nicht durch *sie* bedingt sey. Aber dass nun das unbedingt Gesetzte, das *für uns an sich Gewisse*, — sich selbst setzen solle, — welcher ungeheure Sprung! Etwas mus gesetzt werden können, ohne dass etwas andres voraus *gesetzt werde*, — heisst das: etwas muss gesetzt werden, ohne dass etwas anderes das *Setzende* sey? — Doch die Schrift *über das Ich* ist darüber klärer und so dürfen es auch dort die Bemerkungen seyn.

10) S. 25. Nach unsrer Aufgabe sollte die Form der Philosophie den Inhalt derselben, folglich auch die Form ihres Princips den Inhalt von diesem angeben. Schelling findet hingegen umgekehrt erst den Inhalt desselben, und lässt

sich nachher durch diesen die Form bestimmen. — Der Satz $A = A$ lässt sich übrigens ohne Zweifel vom Begriff des Ich abstrahiren, (denn das Setzende und das Gesetzte sind gleich,) und in wiefern derselbe das Fundament der Philosophie ausmacht, wird jener durch ihn eingeführt, obgleich die Uebertragung der Form $A = A$ vom Princip, von welchem sie abstrahirt ward, auch auf andre Sätze, noch einer fernern Legitimation bedarf. Indessen ist diese Form weit entfernt, den eigenthümlichen Charakter des Ich anzudeuten, will man daher ja den Grund*begriff* der Philosophie, (die absolute Synthese, von der alle andre ausgeht,) in einen Grund*satz* verwandeln, so würde die Tautologie: das Ich setzt sich selbst, doch noch bedeutender und daher erträglicher seyn, als die: Ich ist Ich.

11) S. 27. Ein *zweiter Grund*satz (Anfangs sollte nur Einer möglich seyn) ist seinem Inhalt, und dadurch auch seiner Form nach *durch* den ersten *gegeben?* — Und wie giebt denn das Ich ein Nicht-Ich? Zwar liegt im Ich eine Entgegensetzung seiner Elemente, des Setzenden und des Gesetzten; aber ein Nicht-Ich würde gerade dieser Entgegensetzung selbst, in welcher das Ich besteht, entgegengesetzt seyn.

12) S. 29. Das Räsonnement ist hier sehr consequent; aber es *begründet* wieder einen *Grund*satz, dessen Formel man umsonst sucht! —

13) Die logischen Bemerkungen, welche die Schrift schliessen, würden nur in Verbindung mit dem letzten § des Buchs *über das Ich* geprüft werden können. —

Ueber Schelling's Schrift: Vom Ich, oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen.
1796.

---

14) S. 1. „*Entweder* — Wissen ohne Realität, *oder* — Ein letzter Punct der Realität —?" Man kann hinzufügen: *oder* — eben so *mannigfaltige Realität des Wissens*, als es

Mannigfaltigkeit des Wissens giebt. Allein, unser ganzes Wissen hänge auch, (wie Schelling vorauszusetzen scheint,) wie Grund und Folge zusammen, warum nicht mehrere Gründe für Eine Folge? Mehrere Anhängepuncte für Eine Kette? — Die Logik bedarf zweier Prämissen für Eine Conclusion. Die Mathematik demonstrirt die Congruenz der Triangel aus drei gleichen Bestimmungen derselben. — Zu zeigen, dass man dennoch für die Philosophie eines einzigen Princips bedürfe, dazu ist hier der Ort nicht; es ist genug, das Mangelhafte in Schelling's Beweisen zu bemerken.

15) S. 1, 2. „*Eine* — Ur-*Realität* soll alles andre bedingen, allem andern Realität ertheilen.“ Allein *jedes Bedingte setzt zwei Bedingungen voraus*[a]). Gesetzt, es sey nur durch Eine Bedingung hervorgebracht, so müsste es gänzlich in derselben enthalten seyn, und könnte nie etwas *von ihr Verschiedenes* werden. Die Abstraction würde es höchstens als eine *Eigenschaft*, (die sogenannten *wesentlichen* Eigenschaften, die nichts andres sind, als das Ding selbst, durch verschiedne abgezogene Begriffe gedacht,) aber nie als ein *Bewirktes* vorstellen können. Soll jemals eine absolute Realität Bedingung werden, d. h. etwas ihr entgegen zu Setzendes hervorbringen, so muss, eben für die Möglichkeit, dass sie selbst aus sich herausgehn könne, ohne dass dieses *ausser ihr* sie selbst sey, — welche Möglichkeit *an sich* undenkbar ist, — noch ein Drittes hinzukommen, welches schon ausser ihr sey; welches, als Substanz, das Bedingte als Accidens in sich aufnehme, und es von der Bedingung getrennt erhalte. — So führt der Begriff der Causalität auf den der Substanzialität. — Warum man aus diesem Satze nicht gegen die Einheit des philosophischen Princips argumentiren könne, gehört nicht hieher.

Uebrigens ist es sehr befremdend, wie hier, wo einem Princip des Wissens, d. h. einem *Wissen* schlechthin, von welchem alle Gewissheit ausgehe, nachgeforscht werden sollte,

---

a) *Fichte: Was heisst bedingen?*

Bedingen heisst aus sich herausgehn; *seyn*, was und wo man *nicht ist*. Dies widerspricht sich, wenn man nicht heraus *gelockt* wird Ein solches Herauslocken ist gegenseitig.

von einer *Realität* schlechthin, die alles Daseyn begründe, die Rede seyn könne[b]). Wir alle unterscheiden Seyn und Wissen; also auch Seyn schlechthin von unmittelbarer Gewissheit; dass ein gewisses System kein andres als ein gewusstes Seyn anerkenne, geht uns hier theils noch nichts an, theils *unterscheidet* auch eben diese Philosophie, in wiefern sie Seyn und Wissen *verbindet*, selbst diese Begriffe, denn nur verschiedene lassen sich verbinden. Sie dürfen daher gar nicht gleich Anfangs als gleichbedeutend verwechselt werden, vielmehr werden Beweise einen Uebergang von einem zum andern bahnen müssen.

16) S. 3. [S. 2] Die Verwechselung dauert fort. Das *in medias rapere res* ist zwar gar nicht der Wahlspruch der Philosophie; allein hier sind wir mitten in einem Systeme, welches Seyn und Wissen verbindet, ohne durch etwas andres, als durch die Zweideutigkeit jenes Ausdrucks eingeführt zu seyn: „wer etwas wissen will, will zugleich, dass sein Wissen Realität habe.“ Allerdings will ich das, allein mir heisst das nichts weiter, als: ich will, dass die Befugniss, mein Wissen auf ein Seyn zu beziehn, unmittelbar Statt habe[c]), ich will durch einen Einzigen Schritt aus dem Gebiete des problematischen Denkens in das Reich des Seyns (oder des nothwendigen Denkens) hinübertreten[d]). Es springt

---

b) *Fichte: Ungeschickt ist ein solcher Weg, aber nicht falsch.* Die genauere Erläuterung giebt das Folgende.

c) *Fichte: Ist dies etwas anderes?*
Das sollte das Folgende zeigen.

d) *Fichte: Einen solchen Uebertritt giebt es überhaupt nicht, denn das letzte ist eher als das erste.*

Ohne Zweifel; nur wird das *nothwendige* Denken erst in der Folge, durch den Gegensatz gegen das *willkührliche*, als ein *nothwendiges* erkannt. Nun erst wird das Denken von dem Gedachten unterschieden, nun erst entsteht ein Object, nun erst bedarf der Mensch der Gewissheit, die er vorhin hatte, ohne sie zu kennen, eben weil er nur sie hatte; nun entsteht auch durch Schlüsse ein nothwendiges Denken; nun fordert der Mensch eine Wissenschaft, deren Princip kein Schluss sey, wo das *durch die Reflexions-Gesetze* getrennte nothwendige und willkührliche Denken, sich von selbst verbinde; — mehr sollte der Uebertritt nicht andeuten.

in die Augen, dass ich diese meine Forderung selbst übertreten würde, wenn ich zugleich die Erkenntniss verlangte: diejenige Realität, welche mit meinem Wissen in absoluter Verbindung steht, ist auch ohne Rücksicht auf diese Verbindung, innerlich, im Reiche der Realitäten selbst, unbedingt. Schelling zwar würde dies nicht als einen Sprung anerkennen, denn in seinem Systeme, (in welchem wir aber hier, wohl zu merken, noch nicht eingeschlossen sind, da wir noch in den Vorhöfen desselben verweilen, und nach dem Eingange suchen,) in seinem System giebts nur Eine Realität; von einem Reiche der Realitäten, von einer Bedingtheit einer durch die andre, weiss er nichts. Allein man muss nichts halb thun. Will er über den Gesichtspunct des gemeinen Verstandes, welcher das obige Räsonnement billigen wird, weil er allerdings ein Reich der Realitäten anerkennt[e]), — will Schelling hierüber hinausgehn, so ist es ihm überhaupt nicht vergönnt, gleich Anfangs von einem Unterschiede zwischen Wissen und Realität zu reden, auch die Realität, die er Anfangs in Schutz nahm, und die er, vermöge einer völligen Umkehrung der Begriffe, sich selbst durch ihr Denken hervorbringen lässt (S. 4) [S. 2], verschwindet nun gänzlich; er vergönne nun, seinen ersten Satz ganz bestimmt so auszudrücken, wie wir ihn zugaben, wie

---

e) *Fichte: Keineswegs.*

Diese Anmerkung muss ein Missverstand veranlasst haben. Das Buch, das hier auf dem Tische liegt, sehe ich und sieht der gesunde Menschenverstand *unmittelbar* in diesem *bestimmten* Raume, ohne dass es des Schlusses bedürfte: der Tisch ist undurchdringlich, folglich muss das Buch auf demselben liegen bleiben, und kann nicht zur Erde fallen. Hier ist unmittelbare Gewissheit von etwas, das dem gemeinen Menschenverstande als ohne sein Zuthun vorhanden erscheint. Dennoch wird dieser hinterher auch jenen Schluss hinzufügen; er wird sagen: ich *erkenne* unmittelbar und *absolut*, dass dies Buch hier liegt, allein im Reiche der Realitäten ist diese Lage des Buchs *bedingt* durch die Undurchdringlichkeit des Tisches. (— Die Richtigkeit des Beispiels hat Fichte im mündlichen Gespräch zugegeben, wenn gleich nicht geradezu diese einzelne Anmerkung widerrufen, da er sich überhaupt nicht auf die einzelnen Stellen einliess.)

er auch unser erster seyn konnte[f]): Wer etwas wissen will, will zugleich, dass sein Wissen unwillkührlich, und in allen seinen Bestimmungen nothwendig sey. Daher muss wenigstens Ein Gedanke sich unmittelbar aufdringen, und sich so ankündigen, dass aller Verdacht einer willkührlichen Erfindung ohne alles weitere Nachdenken gänzlich unmöglich werde. Das Gedachte soll also *dem Versuche*, *es wegzudenken*, Nothwendigkeit und Zwang *entgegen*setzen; — folgt daraus, dass unter den Merkmalen, *welche gedacht werden*, Nothwendigkeit, Unbedingtheit vorkomme? Unser philosophisches Princip sey nun ein blosses, aber nothwendiges Product unsrer Einbildungskraft, oder es entspreche ihm eine von ihm noch unterscheidbare Realität: ist es ein richtiger Schluss: weil die Einbildungskraft unbedingt nothwendig *produciren muss*, oder weil eine gewisse Realität unbedingt nothwendig *erkannt wird*, darum ist oder enthält das *Product* oder die *Realität selbst* Nothwendigkeit und Unbedingtheit[g]) —? Sollte die

f) *Fichte: Ist weit mehr abgeleitet.*

Dennoch gab Fichte mündlich zu, dass die folgende Veränderung der Formel an sich mit dem vorhergehenden gleichbedeutend, und zugleich nöthig sey, um nicht bloss mit dem gemeinen Menschenverstande, sondern auch mit gewissen Philosophen von Einem und demselben Gesichtspuncte auszugehn.

g) *Fichte: In einer transscendentalen Philosophie ist beides Eins und dasselbe. — Diese Unterscheidung ist die ganz gewöhnliche des Dogmatismus.*

Fichte hielt aus Missverstand diese Scheidung für die zwischen Seyn und Wissen, da sie doch schlechterdings keine andre ist, als die zwischen verschiedenen Reflexionspuncten. Die Sache verhält sich so: Durch die absolute Thesis auf dem ersten, untersten Reflexionspuncte kommt vor ein mit Zwang und Nothwendigkeit so und so bestimmtes Gefühl; und hier ist die Quelle aller unmittelbaren unbedingten Gewissheit. Allein diese Unbedingtheit wird durch die absolute Thesis noch ganz und gar nicht gesetzt, sondern erst muss auf einem höhern Reflexionspuncte *Bedingtheit* gesetzt seyn, dann erst wird auf einem *noch höhern* Reflexionspuncte jene erste Thesis als unbedingt, d. h. als jener Bedingtheit entgegengesetzt, *weiter* bestimmt. Hierin liegt der Unterschied zwischen unbedingtem Gedachtwerden und gedachter Unbedingtheit. *Für* den Philosophen ist jenes ursprüngliche Gedachtwerden unbedingt, allein nur er, der Philosoph,

Unterscheidung, die hier gemacht ist, auf einen Augenblick eine trügliche Subtilität scheinen, weil es nicht ganz leicht ist, sie genau vestzuhalten: so darf man sich nur erinnern, dass ein Princip schlechterdings nichts in sich Abgeschlossenes[h]) seyn darf, dass also, statt der Unbedingtheit, welche nach Schelling selbst das unbedingt Vorgestellte seyn, oder doch *als Merkmal* ihm anhängen müsste, — oder, nach seiner Darstellung, statt dass die *unbedingt gewusste* Realität selbst *unbedingte Realität* seyn müsste, — der Charakter *der* Vorstellung, welche Princip seyn soll, vielmehr Unmöglichkeit und Widerspruch wird seyn müssen; welcher sich dann in die Nothwendigkeit verwandelt, fortzuschreiten zu Postulaten, die den Widerspruch lösen. Wie soll denn sonst das Unbedingte dazu kommen, etwas zu bedingen[i])? Es zeigt sich in der Folge, wie Schelling in die Schlinge fällt, die er sich selbst legte.

---

denkt die Unbedingtheit hinzu. Das *Merkmal* Unbedingtheit schliesst von dem Unbedingten die *Eigenschaft* Unbedingtheit gänzlich aus, sonst wäre das Unbedingte durch das Bedingte, und durch den Gegensatz gegen dasselbe, bedingt. Merkmal und Eigenschaft sind verschieden, wie niedrer und höherer Reflexionspunct.

h) *Fichte: Die Ichheit ist abgeschlossen ihrem Seyn nach, nicht abgeschlossen den Bedingungen nach.*

Deutlicher nach der mündlichen Erklärung: In sofern das Ich überhaupt gesetzt wird, und setzbar ist, wird mit ihm zugleich die ganze Philosophie und alles Seyn gesetzt; in sofern ist es zugleich Princip, Verfolg, und Resultat. In sofern steht es auch auf allen Reflexionspuncten zugleich, in sofern kann man ihm gleich Anfangs Unbedingtheit und Unendlichkeit zuschreiben. Denn mit dem Ich ist — wenigstens wofern überhaupt ein allumfassendes System möglich ist — zugleich das ganze System unbedingt gesetzt. Allein in sofern das Ich bloss als Princip betrachtet wird, (und so muss es der Wissenschaftslehrer einzig und allein betrachten, in sofern er nun anfangen will, sein System allmählig aus dem Ich abzuleiten,) — ist es nicht abgeschlossen, ja es ist gar nicht denkbar, noch setzbar, es ist unmöglich und widersprechend, und diesen Widerspruch muss der Philosoph auf das allersorgfältigste entwickeln, weil er nur gerade soviel als der Widerspruch beträgt, Recht und Stoff zu Folgerungen hat.

i) *Fichte: Ist gut gefragt.*

Und von Fichte gerade so, wie von mir beantwortet.

17) S. 4—16. [S. 3—10.] Schelling's Princip war dieses: Es muss eine schlechthin unbedingte Realität des Wissens geben; das ist das Bedürfniss des bedingten Wissens. Nun verwechselt er Realität des Wissens und absolutes Seyn, (Unbedingtheit des Gedachtwerdens mit gedachter Unbedingtheit,) *er verwechselt sie, als ob sie eins und dasselbe wären.* Folglich kann dasjenige ihm nicht Princip des Wissens seyn, dessen Erkanntwerden seinem Seyn auch entgegengesetzt ist, bei dem das *Seyn ausser dem Wissen* liegt. Alsdann liegt auch das *Wissen ausser dem Seyn*, ausser der Realität, d. h. (nach Sch.) es hat keine Realität, wenigstens keine innere und unbedingte. Dies ist der Fall bei allem Objectiven, dem zwar Realität, aber nur *ausser* der Erkenntniss des Subjects zugeschrieben wird; dessen Erkenntniss also ausser oder ohne Realität ist. Das Subject ist vollends blosses Correlat des Objects, taugt also eben so wenig zum Princip. Nun lässt sich auf die ganze Natur der Begriff des Objects anwenden, und das Ich, welches jetzt nur noch allein übrig bleibt, scheint so wenig als sie dem Begriffe des Princips Genüge zu leisten, denn es ist im Gegensatze gegen sie Subject; ja es kann selbst Object des Denkens werden. Allein der eigentliche Begriff des Ich ist der des Object-Subjects, die Synthese beider; und *in sofern* erfüllt er gerade jene Forderung. — Will man dies Räsonnement auf die vorhin (16) angegebene Art vom Realismus befreien, so darf man nur statt *Erkenntniss* des Objects, nothwendige Vorstellung desselben setzen. Nun *folgt* nach Schelling's Verwechselung *aus der Unbedingtheit*, *womit* das Princip gedacht werden muss, auch, dass *in ihm* unbedingte Nothwendigkeit vorgestellt werde; folglich geht das Räsonnement sehr consequent folgendermaassen weiter: "alle Vorstellungen, welche uns Dinge an sich kennen zu lehren scheinen, sind *uns* zwar einerseits unmittelbar nothwendig, und stellen auch andrerseits einen Gegenstand so dar, als ob *er* Unbedingtheit zum Merkmal hätte, als ob er etwas an sich wäre; allein jenes ist eine subjective und dieses eine scheinbar objective Unbedingtheit, beide sind von einander unabhängig, statt dass nach der Forderung die eine aus der

andern und diese aus jener folgen sollte. Die Unbedingtheit des *Setzens* (die subjective) soll die des *Gesetzten* (die objective) herbeiführen, beide sollen unzertrennlich verbunden seyn, nur Eins ausmachen; (sonst liesse sich, was doch Sch. will, von einer nicht auf die andre unmittelbar schliessen.) Folglich müssen *Setzen* und *Gesetztes* nur Ein Unbedingtes — das *Ich* seyn. — Der nämliche Schluss findet sich in der ersten Schrift Schelling's S. 23. Siehe 9.

Zwei Unbedingtheiten, die *verbunden*, aber nicht *vereinigt* sind, bedingen sich gegenseitig. So lange sich der subjectiven Nothwendigkeit und Unbedingtheit noch eine andre gegenüber stellen lässt, mit welcher sie sich nicht vermischen kann, so lange ist sie nicht vollständig. Eben weil der Gegenstand als unbedingt *an sich* erscheint, ist er es nicht für uns und in unserm Wissen. Dies ist auch umgekehrt gültig; so lange die objective Nothwendigkeit und Unbedingtheit im Gegensatz gegen die subjective steht, (und eben indem ich sage: Ding *an sich*, setze ich es ja dem Dinge *für mich* entgegen,) so lange ist sie nicht Unbedingtheit, sie ist unvollständig und durch den Gegensatz selbst bedingt. Der Gegensatz muss wegfallen; beide, die subjective und die objective Unbedingtheit müssen völlig in einander fliessen, (damit die Verwechselung nicht *als Verwechselung* auffalle.)

Man sieht diesem Räsonnement deutlich an, das Sch. das Resultat eher hatte, als den Beweis. Hätte er nicht den Begriff des Ich, der die verwechselten Begriffe wirklich in sich vereinigt, schon im voraus im Sinne gehabt, wäre er selbst den Weg gegangen, den er uns führt, so hätte er seine Verwechselung selbst finden müssen[k]).

---

k) *Fichte: Schelling's Fehler, und so vieler andern, ist, wie es mir scheint, der, dass sie erweisen wollen, die Ichheit sey Princip. Das geht nun nicht, ohne die Resultate sogar der transcendentalen Philosophie schon vorauszusetzen.*

Dieser Vorwurf dürfte doch Sch. nicht treffen. Er fängt S. 1 mit einem *Entweder — Oder* an, das ihn losspricht. Fichte giebt zu, dass das, was Sch. leisten will, sich *auf einem andern Wege* leisten lasse, nämlich der Beweis: *wenn* es ein Princip geben könne, —

18) S. 18—20. [S. 11. 12] Hier findet sich keine neue Erläuterung, sondern nur eine Wiederholung. Denn das Räsonnement war gleich Anfangs durch disjunctive Schlüsse gegangen, es durchlief erst die ganze Natur, um im Ich den einzig möglichen Ruhepunct zu finden.

19) S. 25. [S. 15] Es ist für Sch. consequent, eine Thatsache als etwas Bedingtes vorzustellen; allein es verrückt den Gesichtspunct für Reinhold's Philosophie, die nur einen unmittelbar gewissen, aber keinen, ein absolutes Seyn ausdrückenden Grundsatz verlangt. Daher trifft auch die ganze Widerlegung nicht im geringsten. Indessen zeigen sich besonders S. 30 und 31 [S. 17 a. E. 18] die beiden Grundkräfte des Schelling'schen Systems in ihrer vollen Wirksamkeit; das Bedürfniss nach vollendeter systematischer Form dringt auf absolute Einheit, und der Missverstand, welcher dies Bedürfniss von der Form auf den Gegenstand überträgt, erlaubt nicht, ein mannigfaltiges ursprüngliches Seyn in Wechselwirkung anzunehmen, wodurch freilich, eben weil nur ein *mannigfaltiges Seyn*, nur *ein Seyn in Wechselwirkung*, d. h. ein Seyn das sich gegenseitig äussert, offenbart, erscheint, angenommen wird, alles Ding an sich von Grund aus zerstört, und die systematische Form, die vermöge der Erscheinung von einem zum andern übergehen kann, im strengsten Sinne erhalten worden[1]) wäre. Die Frage die sich Sch. S. 34 [S. 19. 20] aufgiebt, ist freilich der Ort, wo wir ihn erwarten, und wo es sich zeigen muss, wie gewogen im Grunde seine eigne Philosophie dem *Ich an sich* ist.

20) S. 38. [S. 22.] Sch. führt hier und im folgenden mit

---

und die Idee des Princips wird uns durch das Bedürfniss aufgedrungen, — *so* sey das einzige mögliche das Ich. Ob dieser Satz je seine Bedingtheit verlieren werde, wissen wir alle noch nicht, denn das End-Resultat der Wissenschaftslehre ist noch nicht gefunden.

1) *Fichte: Dieser Schein beruht auf der Wechselwirkung des Endlichen und Unendlichen im Ich.*

Allein diese Wechselwirkung und mein mannigfaltiges Seyn in Wechselwirkung sind eins und dasselbe; folglich ist die letztre kein Schein. — Der Idealismus ist wahr und richtig, nur dann nicht, wenn er polemisch gegen den Realismus auftritt.

der grössten Consequenz fort, seine einmal angegegebne Hauptidee zu entwickeln. — Abstrahirt man von dieser, so wird es freilich unbegreiflich, wie Identität die Form des reinen Seyns seyn könne[m]). $A = A$ bezeichnet eine Verdoppelung derselben unveränderten Position. Wie nun, wenn die erste Position nicht absolut war? — Die Form des reinen Seyns ist Unbedingtheit, sie fordert also ein Setzen, das durch kein anderes Setzen bedingt ist, sie fordert nur Ein Setzen. Müsste dieses verdoppelt werden, so wäre das ein Beweis, dass das erste Setzen nicht absolut gewesen sey. Allein dann würde es auch das zweite nicht seyn, welches ja vom ersten schlechterdings nicht verschieden seyn soll. Daher gehören Substanzen und Accidenzen, mögliche und widersprechende Begriffe, ja das leere Nichts selbst für den Satz $A = A$. — Eben so wenig Bedeutung würde ausser Sch.'s System *der* Satz haben: „Nur das was *durch sich selbst* ist, giebt sich selbst die Form der Identität, — da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden, — durch etwas ausser seiner Identität bestimmt ist.“ Was heisst durch sich selbst seyn? Wenn etwas sich selbst bedingt, so *ist* es auch durch sich selbst *bedingt*, und von einem *Bedingtseyn*, sey es von welcher Art es wolle, ist beim absoluten Seyn gar nicht die Rede. Auch passt die Idee, etwas ist *durch* sich selbst, gar nicht zu der: es ist sich selbst gleich. Denn im ersten Falle wird es unter widerstreitenden Prädicaten, Bedingen und Bedingtseyn, im zweiten unter denselben Prädicaten verdoppelt gesetzt[n]). Ferner ist es nach 15 schon ungereimt, von einem Bedingten zu reden, das nur Eine Bedingung habe[o]). Wieviel unrichtiger wird es, wenn vollends Bedingtes und Bedingung für iden-

m) *Fichte: Der Ausdruck ist dunkel. Ich glaube, dass das Sich Selbst Setzen, die Identität des Setzenden und des Gesetzten, dadurch angedeutet werde. — Es kömmt nicht auf A, sondern auf = an, und dies ist ja wohl absolut.*

n) *Fichte: Einmal wird es unter dem Prädicate des Bedingens, dann unter dem des Bedingtseyns gesetzt.*

o) *Fichte: Siehe die obige Frage bei* 15. (*Anm.* a). *Auch ist dies gerade Charakter der Identität, des Ich.*

tisch erklärt wird. — Freilich wenn man einmal *Strahlen des Daseyns* hat (S. 41) [S. 23 u. E.], dann bedarf es einer Centripetalkraft, um der Centrifugalkraft das Gleichgewicht zu halten. Allein beim absoluten Seyn, welches die vollkommenste Einfachheit der Position, das völligste *Zureichen* des leisesten Denkens erfordert, kann eine Centrifugalkraft, wie metaphorisch der Ausdruck auch genommen werden mag, nicht die allerentfernteste Bedeutung haben. Absolutes Seyn ist absolute Ruhe und Stille; es ist das feierlichste Schweigen über der Spiegelfläche des völlig ruhenden Meeres; niemand darf es wagen, diesen Spiegel nur durch die kleinsten Kreise zu trüben. — Gerade umgekehrt ist das Ich ein ewig aus sich heraus und in sich zurückarbeitender Strudel. Ruhe wäre der Tod des Ich, Thätigkeit ist sein einziges Seyn[p]). Aus dieser Quelle sind auch alle jene Vorstellungsarten hervorgegangen, jene Form der Identität und jenes Bedingtseyn durch sich selbst. Der Begriff des Ich entsteht, (auch bei Sch. nach 17.) durch zwei vereinigte Momente, die aber doch selbst in ihrer innigsten Vereinigung für die Reflexion noch unterscheidbar seyn müssen und also der Form der Identität bedürfen, um zusammengehalten zu werden. Dem Begriff des Ich gehört der des sich selbst Setzens, des sich selbst Erzeugens wesentlich zu; und eben weil die-

---

p) *Fichte: NB. Von diesem allen verstehe ich nur soviel; man hat sich nicht bei dem Seyn des Ich aufzuhalten, daraus wird nichts; man gehe zu seiner Thätigkeit — und damit bin ich ganz einverstanden.*

Meine ganze Bemerkung unter 20 hat die einzige Absicht, F.'s Behauptung, dass das *durch sich selbst* und das *sich gleich Seyn*, Formen des Ich seyen, zu beweisen; zugleich aber auch klar zu machen, dass diese beide Formen sich sowohl untereinander, als dem absoluten Seyn widersprechen, dass folglich das Ich *seinem Begriffe* nach *gar nicht sey.* Die angegebnen Beweise bedürfen keiner Schärfung. — Das — ist übrigens allerdings absolut, aber nur in wiefern dadurch das Ich gesetzt wird, von dem es eine *Eigenschaft* anzeigt, die auf alles Nicht-Ich *nur* als *Merkmal* übertragen werden kann. Eine Logik, wie sie seyn sollte, und noch lange nicht ist, würde dies alles klärer darstellen, weil sie den ganzen Zusammenhang aller Ansichten, die uns möglich sind, vor Augen legen würde.

ser Begriff in sich widersprechend ist und nur in wiefern er dafür anerkannt wird, ist es möglich, eine Philosophie von ihm abzuleiten, oder vielmehr an ihn anzuknüpfen. Ist nun aber einmal mit ihm der Begriff des absoluten Seyns verwechselt, so sind jene Vorstellungsarten, wie fruchtbar sie auch sonst für die Philosophie seyn würden, für dieselbe so gut wie verloren; sie sinken wenigstens zu blossen genauern *Bestimmungen* herab, aus denen weiter nichts folgt, als was in ihnen unmittelbar enthalten ist[q]); und *hier* liegt der Grund, warum Sch. sein Ich in der Folge nur durch eine Reihe von Prädicaten durchführen kann, anstatt uns eine Geschichte des menschlichen Geistes und der Natur *a priori* vorzuzeichnen. Denn sobald jene widersprechenden Begriffe den Stempel des absoluten Seyns erhalten haben, sind die Widersprüche in ihnen durch Machtsprüche vernichtet, und die philosophirende Vernunft hat ihr Recht verloren, ihnen noch etwas zuzusetzen, wodurch sie *erklärbar* würden. Wer kann denn das absolute Seyn noch erklären?[r])

21) S. 64 [S. 36] in der Note findet sich die grosse Inconsequenz, die in Sch.'s System, wenn es nicht alles empirische Bewusstseyn, alle Erfahrung geradezu wegläugnen wollte, unvermeidlich war; *die* Inconsequenz, welche das Ich dieses Systems zum *Dinge an sich* macht, und die ganze Unrichtigkeit desselben in sich concentrirt.

Man rufe das vorhergehende Räsonnement zurück. Unser Wissen muss Realität haben; das heisst — in Schelling's Sinne — es muss ein *absolutes Seyn enthalten*. Nun erlaubt sich Sch. die Ungereimtheit nicht, die absolute Realität durch ein Fenster in unsre Seele *von aussen* hereinsteigen zu lassen (oder mit Jacobi eine unmittelbare Offenbarung der Dinge anzunehmen). Folglich muss das absolute Seyn nur *in* unserm Wissen Statt finden. Wissen und Seyn müssen im strengsten Sinne zusammenfallen. Das giebt den Begriff des Ich. (Siehe 17.) Die Realität weiss sich selbst, und,

q. r) *Fichte: Sehr gut.*

Dieser Beifall würde, wenn der vorige Tadel meinen Sinn träfe, sehr inconsequent seyn.

da das Wissen als eine Thätigkeit gedacht wird, die Realität ist in und durch die Thätigkeit, sie erzeugt sich selbst in ihrer Thätigkeit, sie ist nichts andres als diese Thätigkeit. Folglich ist durch das Sich-Selbst-Setzen der ganze Umkreis des absoluten Seyns erschöpft. Das Sich-Selbst-Setzen ist alle Realität (siehe S. 61 [35]). Oder vielmehr, es kann von einem Umkreise hier nicht eigentlich die Rede seyn, im Ich ist keine Vielheit, sondern eine einzige Handlung macht sein ganzes Wesen aus; also ist das Ich schlechthin Einheit, und zwar nicht etwa Einheit im Gegensatz gegen Vielheit, denn die beschriebene Handlung steht nicht in der geringsten Verbindung mit etwas ausser ihr, sie ist gar keinem andern entgegengesetzt; sie wird nicht von aussen afficirt, und geht auch nicht aus sich heraus, sondern in sich zurück (siehe S. 50 [29]). Die Kenntniss, die das Ich von sich selbst hat, kann daher nicht *Begriff* heissen, denn hier ist keine Vielheit zu umfassen (S. 55 [32]); sie kann nicht *sinnliche* Anschauung heissen (S. 48. 49 [28]), denn hier ist *das Medium* der Sinnlichkeit weder nöthig noch möglich; sie kann also nur eine unmittelbare Kenntniss des erkennenden Vermögens selbst *(intellectus)*, eine *intellectuale Anschauung* heissen. Auch ist *Freiheit* der Charakter des Ich (S. 43 [25]), denn die Handlung, in der sein ganzes Seyn besteht, muss wohl unbeschränkt und unbedingt seyn, da *sie* ja die einzige und zugleich alle Realität ist. — Kann nach allen diesen Bestimmungen, deren höchste Consequenz unmittelbar einleuchtet, etwas befremdender seyn, als plötzlich jene Allheit der Realität noch vermehrt, jene Einheit überschritten zu sehn? Denn nun auf einmal geht aus jenem absoluten Seyn, das sich in der einzigen Handlung des sich selbst Erzeugens erschöpfte, *ohne weitern Grund* (S. 64 unten [37]) noch eine zweite Handlung hervor; nun auf einmal wird *erst das Wissen* grösser als das *Seyn*, denn das Ich setzt sich eine absolute Negation entgegen, die *nichts ist* (S. 67 [38]); und *dann* zerreisst die Theilung des Wissens auch sogar die *absolute*, *Eine* Realität, denn das Nicht-Ich, welches, ob es gleich *nichts ist*, doch die *Macht* hat, das Ich aufzuheben, wird nun selbst ins Ich gesetzt, ihm wird, damit es

nicht alles verwüste, und am Ende — allein übrig bleibe? — ein Theil der Realität abgetreten*) (S. 69 [39]). Wenn zu diesem ganzen Kriege sammt dem nothgedrungenen Frieden, — der wie gewöhnlich selbst, zufolge der praktischen Philosophie, den Stoff zu neuem ewigem Streite enthält (S. 73 [41]) — der Grund, und zwar, wie sich beim All der Realität von selbst versteht, der ganze, völlige Grund, in jenem absoluten Ich, jenem *ἓν καὶ πᾶν* enthalten war: so musste doch wohl Vielheit in demselben zu unterscheiden,

---

s) *Fichte: So erklärt verfällt Sch. eigentlich in die Unerweislichkeit, die bei Spinoza Statt findet, und die Jacobi ins Licht setzt: woher denn die Beschränktheit des Alls? — Ich sehe aber nicht ein, warum man Sch. so erklären müsse. Wer auch nur ein Streben annimmt, welches Spinoza bei dem Unendlichen nicht annimmt, der nimmt ja wohl eine ursprüngliche Beschränktheit an. Sie ist absolut, und kann nicht weiter abgeleitet werden. — Dass sie durch ein Nicht-Ich erklärt werde, davon liegt der Grund im Ich, in seinen Reflexionsgesetzen.*

Ich rede nicht von Dogmen und Resultaten, sondern von der Consequenz; nicht vom Annehmen, sondern vom Folgern. Streben und Beschränktheit und Nicht-Ich sind Eins; aber Sch. widerspricht sich durch die Annahme desselben. Denn erst ist ihm das Sich Setzen alle Realität, und dann besteht einige Realität von diesem *sich Setzen*, vom Ich, im *sich nicht Setzen*. — Die Beschränktheit, (oder das gegenseitig einander beschränkende Ich und Nicht-Ich,) *ist* absolut, *wird* und *muss* und *kann* aber dennoch *abgeleitet* werden; da hingegen das Ich nicht absolut *ist*, aber dennoch (NB. vom Philosophen *) absolut gesetzt wird, und nicht abzuleiten ist. Ich habe mich hinlänglich im Aufsatze darüber erklärt, sowohl dass sonst kein System möglich ist, als auch darüber, dass der Begriff des Ich es so mit sich bringt.

* Der Philosoph setzt bei denen die er seinen Weg führen will, den Reflexionspunct der Ideen, auf welchem die Vorstellung Ich erst vollendet wird, schon voraus. Darum kann er etwas absolut setzen, d. h. etwas als unmittelbar gewiss und keines Beweises bedürftig zum Grunde legen, was dennoch erst nach vielen Vorbereitungen ursprünglich im menschlichen Geiste producirt wird, und welches eben deshalb auf diese Vorbereitungen zurückweist. Ein Beispiel wird es klärer machen. Der unendliche Raum steht gleichfalls auf dem Reflexionspuncte der Idee, und es mag mancher Mensch gelebt haben, der nie den Raum bis in die Unendlichkeit hin verfolgte. Dennoch darf man diese Idee nur in uns hervorrufen, und sie ist uns sogleich unmittelbar nothwendig gewiss, daher auch Kant eben darum ihre Idealität beweist.

und durch einen *Begriff* zusammen zu fassen seyn; oder, wenn ungeachtet und neben dieser Vielheit doch auch *nicht Vielheit*, sondern absolute Einheit im Ich seyn sollte, so musste doch wohl der Satz $A = A$ seine Form nicht ganz erschöpfen, sondern die Formel müsste heissen: $(A = A) = (A > A)$. Denn das absolute Ich, das $A = A$, soll es *selbst* seyn, welches sich selbst durch absolute Negation aufhebt, und dann *zum Theil* wieder herstellt, d. h. welches $A > A$ ist. Ein Widerspruch lässt sich vielleicht noch lösen; allein behaupten, dass ein Widerspruch auch kein Widerspruch sey, (der Sinn jener Formel,) das dürfte doch die philosophische Kühnheit ein wenig zu weit treiben.

Schelling's Realität soll im Wissen selbst enthalten seyn; die unmittelbare Folge davon war bekanntlich, dass das Wissen die Realität nicht *ausser sich* (dem Wissen), sondern in sich setzen, dass es in einem Sich-Selbst-Setzen bestehen, dass es das Ich seyn musste. Weichen wir mit Sch. von diesem Hauptgedanken dahin ab, dass dies sich selbst Setzen zugleich ein Sich-nicht-selbst-Setzen sey, so wird die Realität, die eben in ihrem Setzen bestand, auch mit demselben wachsen. Sie *ist* nun nicht mehr bloss, in wiefern sie *sich*, sondern auch in wiefern sie ihr Nichtseyn setzt[t]). Nun wird der Begriff des Ich durch den des Sich Setzens erschöpft; folglich ist jene Realität mehr als das Ich, folglich ist Schelling's absolutes Ich noch etwas ausser dem Ich, folglich in sofern ein *Ding an sich*.

Dieses Ding an sich oder diese absolute Realität wächst mit der Menge des unter dem Prädicate eines Nicht-Ich Gesetzten, wird auch mit dieser Menge *unendlich*. (Von

---

t) *Fichte: Sie ist doch nur, in wiefern sie setzt. Ich kenne die hier vorkommende Bedeutung des Ausdrucks Ding an sich nicht. Ding an sich ist etwas unabhängig von einem Setzen Existirendes.*

Ich verlange den Ausdruck Ding an sich, nicht zu behaupten. Ohnehin hat ihn die neuere Philosophie ziemlich willkührlich gestempelt. Sch.'s Ich bleibt dennoch immer ein Ich = Nicht Ich. — Eigentlich sollte Ding an sich wohl heissen: ein völlig isolirtes Ding, ein Inneres ohne Aeusseres, also, etwas das in kein System passt, und deswegen in keiner Philosophie vorkommen kann.

einem Wachsen in der Zeit ist gar nicht die Rede; für uns, die wir philosophiren, wächst sie, denn wir durchdenken jene Menge successiv.) Die Dinge im Raume, und alle endliche Dinge überhaupt haben in ihr und durch sie Realität; abstrahirt man von ihr, so sind jene schlechthin nichts; allein in wiefern sie von ihr gesetzt werden, haben sie allerdings Realität. Allein das Eine, unendliche Ding an sich ist nicht zu trennen von dem absoluten Ich, (d. h. von der intellectualen Anschauung, welche ja nicht zu verwechseln ist mit einem empirischen Bewusstseyn,) beides ist gänzlich Eins und dasselbe. Sch. hebt die Realität der Objecte auf, um sie ganz in der des Ich verschwinden zu lassen. Allein dies ist nicht das Ich, *in sofern es Ich ist*. Am allerwenigsten nach Sch.'s Darstellung; denn aus dieser folgt unmittelbar, dass es nicht nur keine Dinge an sich gebe, sondern dass auch schlechthin *keine Objecte gesetzt und vorgestellt* werden können, — denn alle Realität war die des Ich nach 17 und dieses Ich bestand bloss im *sich* Setzen, und ging gar nicht aus sich heraus. Es ist also das Ich, in wiefern es *Nicht-Ich* ist; das Ich hat 1) als Ich, 2) als Nicht-Ich Realität. Die ganze Welt des realen Nicht-Ich geht also nur deswegen auf der einen Seite unter, um sich auf der andern wieder zu erheben.

Kann man hier noch Spinoza's unendliche Substanz, seinen *Gott* verkennen? Dieser Gott ist ebenfalls ein absolutes Ich, er denkt sich selbst; und, sobald man von diesem Denken Gottes abstrahirt, fallen die Begriffe der einzelnen Dinge, und mit ihnen die Dinge selbst, gänzlich weg; der Gedanke derselben wird sogar gänzlich sinnlos. Wiederum ist Schelling's Ich auch ein ἓν καὶ πᾶν, auch eine unendliche Substanz; sie ist gar nicht bloss (was der Ausdruck *Ich* eigentlich andeuten würde) die *Einheit* des *sich Setzens*, sondern auch *zugleich* und *in* dieser Einheit die *Allheit* des Setzens eines unendlich mannigfaltigen Nicht-Ich. Dieses mannigfaltige Nicht-Ich begreift ohne Zweifel auch die vielen individuellen *Ich's*, die einzelnen Menschen und Geister, welche durch Gegensatz unter einander numerisch bestimmbar sind, dahingegen das absolute Ich, wie Spinoza's Gott, schlechthin

Eins ohne Gegensatz ist. Die Individuen werden also auch schwerlich eine andre Kenntniss des absoluten Ichs, (dessen intellectuale Anschauung sich doch nicht unter die vielen theilen lässt[u]), da auf ihr als solcher die Einheit des absoluten beruht,) besitzen können, als diejenige, welche Spinozà sich und seinen Mitmenschen von Gott zuschrieb. — Doch es wird sich eine bequemere Gelegenheit darbieten, diese Parallele zu vollenden, und den Endpunct derselben, von wo beide Systeme eine verschiedene Richtung annehmen, zu bestimmen.

22) S. 65 unten in der Note. [S. 37 a. E.] Hier zeigt es sich, wie wenig scharf Sch. die Idee eines Systems fasst. Ein *Progressus*, der bei jedem neuen Satze etwas *schlechthin* einschiebt, kann nie die Bedürfnisse einer Wissenschaft befriedigen[v]). Es bleibt immer ungewiss, ob man das Einzuschiebende gerade treffen werde; und es ist unmöglich, der Wissenschaft absolute Totalität zu sichern. Jeder Satz muss seine Richtigkeit selbst verbürgen, denn selbst das, was vom ersten Grundsatze auf ihn übergeht, *wird ihm* nicht von diesen *gegeben*, sondern *er nimmt* es sich von demsel-

u) Fichte: *Intellectuale Anschauung theilen? Alle haben sie ganz. Sie ist eben keine Substanz. Dieser Theil der Kritik ist bei weitem der schwächste.*

Bei Sch. ist die unendliche Substanz = Ich; aber Ich = intellectuale Anschauung, folglich unendliche Substanz = intellectuale Anschauung. Um diesen Theil der Kritik zu würdigen, sollte man etwas genauer den Grund von Sch.'s Atheismus aufsuchen, so würde sich finden, dass Sch.'s absolutes Ich sich kein andres absolutes und unendliches Ich entgegensetzen kann. Allein dann kann es überhaupt kein Ich entgegensetzen, denn ein endliches Ich lässt sich nach Sch. nicht denken, ohne dass dasselbe zugleich ein unendliches sey.

v) Fichte: *Richtig; wiewohl es Sch. nicht trifft. Antithesis muss seyn, sagt er, und wo ist denn das willkührlich Eingeschobene?*

Ich rede nicht vom *willkührlich* einschieben, sondern vom *schlechthin* einschieben. Das letztre ist aber freilich in Rücksicht auf das, was im System dem Einschiebsel vorhergeht, willkührlich; sonst war es gewiss nicht willkührlich, dass Sch. hier die Antithesis herbei führte, denn die Erfahrung, welche eine Antithesis gegen das Ich macht, konnte er nicht wegläugnen, obgleich er es im Grunde durch die Art, wie er sein Princip aufstellte, schon gethan hatte.

ben, und die Befugniss des Nehmens liegt bloss in ihm selbst. Der erste Grundsatz wird gänzlich unnütz; da er das nicht leistet, was von ihm gefordert wird, nämlich, uns mit Sicherheit durch das ganze Gebiet desjenigen Wissens herdurch zu führen, welches in unsrer Macht ist, und nicht von äussern Erscheinungen oder zufälligen Ideen-Associationen abhängt. — Der Vorwurf dieses unwissenschaftlichen Progressus trifft die ganze Schellingische Schrift, denn selbst die Analyse, welche einen so grossen Theil desselben einnimmt, — die Bestimmung der Prädicate des absoluten Ich, — soll dem Grundgesetze eines Systems gehorchen, auch nicht den kleinsten Schritt zu thun, nicht das geringste Merkmal zu entwickeln, bis das Bedürfniss der Wissenschaft sie ganz bestimmt dazu auffordert. Die Vernachlässigung dieses Gesetzes führt nicht bloss die Aufmerksamkeit des Philosophen vom Wege ab, sondern verleitet auch zu einseitigen Ansichten und übereilten Schlüssen.

23) S. 71. [S. 40.] Man erwartet hier die Widerlegung des Spinozismus, oder des objectiven Inbegriffs aller Realität ausser dem Ich. Sch. giebt zuvörderst zu, dass der Spinozismus das Ende der theoretischen Philosophie sey. Der Gang der theoretischen Philosophie ist nicht angezeigt; es dürfte aber wohl *der* seyn, dass die Synthese zwischen dem Ich und Nicht-Ich gerade so durch eine Reihe von Prädicaten durchgeführt würde, wie es in dieser Schrift mit dem Ich geschieht. Denn um den Spinozismus zu enthalten und als letztes Resultat aufzustellen, darf sie gar keine fernern Synthesen eingehn, er liegt schon in ihr, (nach 21.) Nur muss er bei Sch. ein charakteristisches Merkmal annehmen, wodurch er *hier* unfähig wird, letztes Resultat *aller* Philosophie zu seyn. Es ist nämlich hier kein ruhiger, vester, sondern ein sich selbst *zerstörender* Inbegriff aller Realität, „ein δοχεῖον widerstreitender Realität;" (S. 73)†) er muss

†) Dieser Ausdruck ist in dem Wiederabdruck der Schelling'schen Schrift weggeblieben. Der Satz S. 41 lautete ursprünglich so: „...also wäre auch keine Synthesis, und kein objectiver Inbegriff, kein δοχεῖον widerstreitender Realität nothwendig."

einen Widerspruch in sich aufnehmen, weil er auf ein ihm geradezu widersprechendes Princip ohne weitere Vermittelung aufgepfropft ward; dies Princip, das sich *als solches* in seiner entscheidenden Macht zu behaupten sucht, droht ihm beständig den Untergang durch diejenige von den widerstreitenden Partheien, mit welcher es sich gleich Anfangs vereinigt hatte. Beweisen, dass das ἓν καὶ πᾶν des Spinoza nothwendig diesen innern Streit in sich dulden müsse, hiesse freilich ihn durch Sch.'s System widerlegen. — Durch folgende Bemerkung wird das Ganze klärer werden:

1) In der Betrachtung über das absolute Seyn, in wiefern es dem Wechsel zum Grunde liegt, kommt man unvermeidlich auf den Spinozismus, oder wenigstens auf sein wichtigstes Dogma, das ἓν καὶ πᾶν. Denn die Körper haben nur eine Kraft *nach aussen* zu wirken, die Geister nur ein Vermögen *äussre* Gegenstände anzuschauen, und ihre in sich zurückgehende Thätigkeit, das Ich, ist ohne jenes Vermögen gänzlich undenkbar; — *ist aber jedes Einzelne durch ein andres Einzelne, als Gegenstand seiner Thätigkeit, bedingt, so ist nur das All unbedingt.* Diese Behauptung streitet nicht im geringsten gegen 19. Denn ein mannigfaltiges Seyn, das aber nur in seiner Wechselwirkung ein Seyn ist, lässt sich nur durch das absolute Setzen dieser Einen Wechselwirkung als Eine Realität setzen. Eben so ist das unbedingte ἓν καὶ πᾶν nur in sofern ein solches, als in ihm ein Wechsel, eine Mannigfaltigkeit ursprünglich Statt findet. — Die Einwürfe des Idealismus werden den Philosophen in dieser Ueberzeugung nicht stören können. Denn das Wort: absolutes Seyn, sagt ihm nichts mehr, als die letzte absolute, durch Vernunft für ihn nothwendige Thesis; er weiss, dass man von einer andern Realität weder *für* noch *wider* reden könne.

2) In der Betrachtung *unsrer Erkenntniss* des absoluten Seyns wird man leicht zu Schelling's System verleitet. Denn das All, die Realität, die Welt, ist ein Erkanntes, ist Object, und in sofern bedingt durch das Subject. Dieses ist hingegen nicht blosses Correlatum von jenem, es ist zugleich *Ich*, ein inneres, und kein äusseres. Auf den ersten Blick

scheint daher das letztre Basis von allem, das alleinige Unbedingte, die ganze Realität selbst zu seyn. — Allein, — abgerechnet fürs erste, dass ein reines Ich unmöglich ist, — so muss doch ein Bedingtes zwei Bedingungen haben. Das Ich aber ist Eins, also auch nur Eine Bedingung. Nun giebt es zwischen Ich und Nicht-Ich kein Mittleres, das Nicht-Ich müsste also selbst die andre Bedingung enthalten, es müsste ein zwiefaches, Bedingtes und Bedingendes zugleich seyn. Und so ist es. Wir sind jetzt wieder wo wir waren; das Nicht-Ich ist nur *als Nicht-Ich* bedingt, es war aber ferner gleich Anfangs absolute Realität, und als solche muss es Bedingung seyn. Es ist zugleich Substanz und Accidens, und freilich musste wohl eine Substanz da seyn, wenigstens gedacht werden, wenn eine Wirkung des Ich, eine Bestimmung, die vom Ich ausginge, — und das ist ja das Merkmal *Nicht-Ich*, — denkbar seyn sollte. Eine Antithesis, die schlechthin bloss und allein von der Thesis ausginge, würde keine *Anti*thesis seyn[w]). Eine Causalität der keine Substanzialität gegenüber steht, ist nicht Causalität. — Durch die Betrachtung der Widersprüche im reinen Ich, welche es klar machen müssen, dass dasselbe sogleich seine Reinheit verliert, und zum Nicht-Ich wird, sobald man es von seiner Unmöglichkeit und *Undenkbarkeit* befreien, und ihm nur die geringste Realität geben will, — fällt ohnehin das Ich in das All der Realität mit hinein.

Bleibt man bei 2), so fällt man in die unter 21 gerügte Ungereimtheit. Dem Philosophen verschwindet sein eignes Ich, sein Individuum, welches doch allein dem *Begriff, von dem er ausging, eine künftig zu entdeckende* Realität (absolute Setzbarkeit) *versprach*. Das Ich wird Nicht-Ich, die ganze absolute Realität wandert nur auf die andre Seite herüber, und das System bleibt so realistisch wie zuvor. — Doch kommt dann jener Widerstreit herein: Dieser Widerstreit deutet dann freilich, wie Sch. S. 72 [S. 41] bemerkt,

---

w) *Fichte: Richtig.*
Und doch ist dies nur ein andrer Ausdruck für jenen Satz: ein Bedingtes muss zwei Bedingungen haben.

dahin zurück, dass Eins von beiden, entweder Ich oder Nicht-Ich vorher als absolutes entscheidendes Princip gesetzt seyn müsse; und nach den vorigen Behauptungen Sch.'s kann dies nicht das Nicht-Ich, also muss es das Ich seyn.

24) S. 89 u. f. [S. 48 flg.] Sch. erklärt sich hier gegen diejenigen, welche empirische Glückseligkeit in das höchste Gut aufnehmen wollen. Aber sollte er in seinem Systeme nicht den Begriff derselben als ganz undenkbar verwerfen? kann denn die Natur *zufällig* mit dem Ich übereinstimmen, (S. 91 [49] in der Note); kann sie uns *begünstigen*, (S. 93 [50] gleichfalls in d. N.) — ohne dass dadurch das Nicht-Ich aufhört absolut gesetzt zu seyn? Wenn die Natur nur durch das Ich und in demselben ist, wenn ihr nur durch eine absolute Handlung des Ich ein gewisses Quantum Realität mitgetheilt ist (S. 69 [39]), kann sie denn mehr oder weniger haben, als das Ich ihr durch sein ursprüngliches Setzen und durch sein moralisches Streben giebt und nimmt? x)

25) S. 99 [S. 54]. Alles vorhergehende zugegeben, dürfte doch gegen den *Fortschritt* viel zu erinnern seyn. — Das Wesen des Ich lässt es, nach Sch., nicht zu, das Nicht-Ich, welches es in sich setzte, ruhig zu dulden; es strebt alle Realität wieder zu erhalten. Ohne dies Streben könnte es nicht ursprünglich absolutes Ich seyn. So wie dem absoluten Ich die Identität, so ist dem Subject das Streben nach derselben Naturgesetz. Man kann nicht sagen, es *muss* streben, denn Sch.'s Ich *muss* nichts, weil es keine äussere Causalität für dasselbe giebt; eben so wenig könnte es wohl auch nicht streben, denn es *ist schlechthin* ein absolutes Ich, es *setzt sich schlechthin* ein Nicht-Ich entgegen, und das absolute Ich duldet dasselbe schlechthin nicht; — also nur, *es strebt schlechthin.* Ferner, es *ist* nicht, was es erstrebt; soll es daher das Erstrebte, und sich, als dasselbe erreicht habend, theoretisch setzen, so muss es dies als in einem künftigen Momente setzen. Es setzt also 1) sich als das Endliche im jetzigen, 2) sich als das Unendliche (denn

x) *Fichte: Gute Bemerkung.*

Unendlichkeit ist das Erstrebte)[y]) im folgenden Momente. Also — ist zuvörderst kein Grund, sich im folgenden Momente *fortschreitend*, d. h. *weniger endlich* zu setzen, denn die Forderung lässt sich auf kein Mehr oder Weniger ein, sie giebt von der Unendlichkeit nichts nach. — Zweitens, das Erstrebte, und folglich der künftige Moment, wird nicht als das, was *ist*, sondern bestimmt als das was *nicht ist*, gesetzt; um ein Streben setzen zu können, muss das Erstrebte und der künftige Moment *problematisch* gesetzt werden; wird beides aber auf irgend eine Weise assertorisch gesetzt, so verschwindet in sofern der Begriff des Strebens[z]). — Drittens, jene drei Handlungen, wodurch das Ich sich absolut, beschränkt, und der Beschränkung widerstrebend setzt, sind demselben wesentlich und folglich von ihm nicht zu trennen. Die zweite würde aber zum Theil von ihm getrennt, wenn sie zum Theil zu Gunsten der dritten nachliesse. Alles *steht* daher unwandelbar vest, wie es *ist*; kein Ausweg aus dem absoluten Seyn und Gegeneinanderstreben in den Wechsel; die Zeit wird problematisch d. h. als das was nicht ist, gesetzt, und folglich *ist* sie auch nicht und *wird* nicht. Das Gegeneinanderstreben ist nichts weniger als Wechsel, dasselbe darf schlechthin nicht in der Zeit gedacht werden, so wenig wie der reine Begriff der Causalität (s. Jacobi über Idealismus und Realismus)[aa]). — Es ist wun-

y) *Fichte: Unendlichkeit ist nie das Erstrebte. Eine solche Behauptung wäre widersprechend. Das Erstrebte ist ein bestimmtes Endliches, welches auf dem Wege des Annäherns zum Unendlichen, (dasselbe, wie es allein gedacht werden kann, durch die Regel seines Beschreibens gedacht,) liegt.*

z) *Fichte: Man nehme nur die Zeit dazu, so verschwindet er nicht.*

Beide Noten sind mir nicht deutlich; auch ist hier diese Untersuchung noch nicht gehörig vorbereitet. Soviel ist klar, dass bei *Schelling* Unendlichkeit das Erstrebte ist. Denn das empirische Ich strebt dem absoluten gleich zu werden, das letztre aber ist unendlich.

aa) *Fichte: Ist ganz richtig, die Zeit entsteht uns überhaupt nur im Reflectiren, ist nur Form der Anschauung. Was aber daraus folgen möge, sehe ich nicht ein.*

Dass nach Sch., wenn er consequent seyn will, Zeit und Wechsel zwar als nicht wirklich, niemals aber als wirklich gesetzt werden können.

derbar, wie Sch., der den Sprung vom Streben zum nothwendigen Fürwahrhalten, das sogenannte Postuliren der praktischen Vernunft, in Ansehung des Daseyns Gottes so sehr tadelt, (und die eben vorher versuchten Beweise würden ihm hier Recht geben,) denselben Sprung zur Annahme der Unsterblichkeit machen kann.

25) S. 106 [58] in der Note. Der Begriff des Daseyns in der Zeit scheint eine neue Stütze zu bekommen. Aber das *Ausser aller Zeit gesetzt Seyn* soll doch wohl dem absoluten Ich nicht als Merkmal zukommen? Die Negation der Zeit ist bedingt durch die Zeit selbst, denn keine Antithesis ohne Thesis, folglich wäre das absolute Ich durch die Zeit bedingt — ?[bb]) Das Ich ist ausserhalb der Zeit gesetzt, heisst nicht: es ist der Zeit *gegenüber* gesetzt, sondern, jeder Versuch, ihm ein Merkmal, worin Zeit vorkommt, zuzuschreiben, ist abgewiesen. Eben so beim absoluten Nicht-Ich. Dieses hat folglich auch kein solches Merkmal zu verlieren, kann daher auch niemals ein, demjenigen, das es nicht hatte, Entgegengesetztes annehmen, und so fällt der ganze Schluss weg. Das Merkmal der reinen Ewigkeit, *aeternitatis*, ist indessen auf jene Weise erschlichen. Sch. weiss es nicht anders zu erklären, noch zu beschreiben, denn durch den Gegensatz gegen die Zeit. Soll es also die Urform des absoluten Ich seyn, so macht dasselbe eine ursprüngliche Antithesis gegen die Zeit als Thesis; die Zeit ist schlechthin, das Ich ist *ursprünglich* ewig = *Nicht-Zeit*. — Spinoza's Auctorität kann einen solchen Schlussfehler höchstens entschuldigen, der freilich wohl einigen Schein haben muss, da ein ganz ähnlicher auch das Princip

---

bb) *Fichte: Die Bemerkung ist an sich richtig und scharfsinnig. 1) Will Sch. dadurch die Zeit ableiten, wie ich nicht glaube, so hat er Unrecht, und sie trifft ihn, so wie Hülsen, wenn er aus dem Gegensatze des Nichtandersseyns das Andere ableitet. 2) Aber soll nur der Begriff der* a e t e r n i t a s *bestimmt werden, so kann das gar nicht anders geschehn, als wie es geschehn ist. Können wir denn das reine Ich anders als durch Gegensatz bestimmen? Dies Merkmal in ihm ist nicht erschlichen. Folgern lässt sich daraus freilich nicht.*

von Hülsen's System (siehe dessen *Prüfung* etc. S. 36) ausmacht, wo auch eine *Negation* in eine *absolute Thesis*, das Merkmal des *Selbst* = *Nichts Andres* Seyns in das absolute Princip der Philosophie aufgenommen wird.

26) S. 128 [S. 71] und f. In der Lehre vom Idealismus und Realismus muss ohne Zweifel ein Idealist, der diesen Namen nicht haben will, läugnen, dass es überhaupt Idealismus gebe; er muss den Begriff so stellen, dass er unmöglich werde[cc]). Dies thut Sch. hier S. 130. In seinen Briefen in Niethammer's Journal S. 179 bekennt er sich zu einem objectiven Idealismus oder subjectiven Realismus. Aller Idealismus muss subjectiver Realismus seyn; denn man muss sich wenigstens zu Einem in jeder Rücksicht absolut d. h. als Realität Gesetzten bekennen, weil man sonst gar nichts setzt. Uebrigens dürfte es nicht leicht einen consequentern Idealisten als Sch. gegeben haben. — Die hier unterschiedenen Idealismen und Realismen sind nur so viele verschiedene Ansichten einer und derselben Sache, und fallen in sofern wieder zusammen. Man sehe die Wissenschaftslehre, wo der Beweis für die Identität des Idealismus und Realismus allgemein geführt worden.

27) S. 142 [S. 78]. Unter den hier folgenden logischen Betrachtungen sind die bis S. 154 [S. 85] ohne Zweifel hier sehr consequent; zu ihrer Beurtheilung finden sich übrigens unter 20 einige Bemerkungen. — S. 156 [S. 86] giebt Sch. eine andre, wie er sagt, eigentliche Formel für thetische Sätze, die aber an *sein* System sich nicht so gut anschliessen dürfte. Sie ist eigentlich gar keine Formel, da sie das blosse

---

cc) *Fichte: Ich finde in Sch.'s Beschreibung des Idealismus, dass bei ihm die Nöthigung wegfalle, sich etwas entgegenzusetzen, nichts zu tadeln. — Hier muss ich den Verf. in den Verdacht des Dogmatismus ziehn.*

Ich rede vom theoretischen Idealismus nach Sch.'s Erklärung, und bin mit Sch. darin einig, dass dieser unmöglich sey, weil er dem Bewusstseyn geradezu widerspricht. F. lässt in allen seinen Schriften den Idealismus sowohl als den Realismus, als auf gewissen Reflexionspuncten *nothwendige* Systeme zu; Beweises genug, dass auch die letzte Note durch einen Missverstand veranlasst ward.

Setzen, und gar keine Bestimmung desselben andeutet; und das wäre freilich ausser Sch.'s System wohl sehr richtig (siehe 20). Die antithetische Formel $A > - A$ gilt gleichfalls für Sch.; da er einen *Progressus* von der Antithesis zur Synthesis annimmt. Seine Antithese geht nur auf Widersprüche und auf das Nichts, denn sein Nicht-Ich ist vor der Synthesis absolute Negation, d. h. Nichts. Siehe S. 68 [S. 38 a. E.] In einer Philosophie, die keine Antithesis ohne Synthesis, noch diese ohne jene kennt, nach der sogar Widersprüche nicht ohne die Function der Synthesis möglich sind, würde die Formel heissen: $A > B$, so wie die für die Synthesis: $A = B$. Denn der Grund, warum Antithesis nicht ohne Synthesis seyn kann, ist der, weil man selbst das Entgegengesetzte *setzen* muss, weil dieses Setzen nicht in dem ersten Setzen, der isolirten Thesis, enthalten ist, (sonst hätte das Bedingte, das *Entgegen*setzen, nur Eine Bedingung,) und weil demnach die erste und die zweite Thesis nothwendig in den Begriff des Gesetzten, in die allgemeine Form der Realität, wenigstens zum Versuch vereinigt werden müssen. Man kann nicht eher einen Widerspruch dafür erkennen, d. h. keine Synthese abweisen, bis man dieselbe wenigstens versucht hat. Jene zweite Thesis, auf die Sch. keine Rücksicht nehmen *darf*, weil er die Entgegensetzung absolut aus dem absoluten Setzen, das Bedingte aus Einer Bedingung, hervorgehn lässt, jene zweite Thesis wird durch B richtiger, als durch das für sich allein unmögliche $-A$ angedeutet, welches ohnehin eine Tautologie mit der Copula $>$ macht. Denn es sollen doch wohl nicht *zwei* Negationen, (welche bejahen würden,) $>$ und $-$, durch die Formel ausgedrückt werden?

Die folgenden Bemerkungen über die Kategorien würden zu ihrer Beurtheilung eine ganz neue Theorie dieses schwierigen Gegenstandes erfordern; und werden daher hier übergangen werden dürfen, da sie aus dem ganzen System Sch.'s weder geradezu abzufliessen scheinen, noch mit demselben widerlegt seyn würden. —

Die Probleme von der transscendentalen Freiheit, der prästabilirten Harmonie, u. s. w. sind sehr consequent auf-

gelöst; und scheinen durch Sch.'s System sogar von aller Schwierigkeit befreit zu seyn; — aber freilich ist dafür die Schwierigkeit ganz in die Principien concentrirt.

Ueber Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte †).

An drei Frauen.

1802.

Es ist in unsern Händen, das lange erwartete Buch; wird nun der schöne Glaube, mit dem Sie deuteten, was ich Ihnen von Pestalozzi und seinem Unternehmen erzählen konnte, — wird er sich bestätigt oder getäuscht finden? — Eins vermissen Sie schon, das Buch liest sich nicht leicht genug. Wollen Sie mir den Versuch erlauben, Sie gleich mitten hinein zu versetzen. Gelingt das, so werden die Unebenheiten der Darstellung Sie nachher nur wenig aufhalten. Auf jeden Fall, weiss ich, beurtheilen Sie die Sache nicht nach dem Ausdruck; Sie machen dem sechzigjährigen Manne darum

---

†) Diesem Aufsatz hatte der Herausgeber der Monatsschrift *Irene*, wo derselbe zuerst gedruckt wurde, (Bd. I, 1802, S. 18—51), *G. A. von Halem* folgenden „Auszug eines Schreibens des Verfassers an den Herausgeber" voraudrucken lassen (S. 15—17):

Bremen, d. 24. Dec. 1801.

Endlich sende ich Ihnen den versprochenen Aufsatz. Die Pestalozzische Unternehmung scheint mir für Deutsche gar sehr einer eigentlich *Deutschen* Darstellung zu bedürfen, und vielleicht muss sie sich noch mannigfaltige Correcturen gefallen lassen, ehe sie, sowohl durch präcis dargestellte *Gründe so nothwendig*, als auch durch vollständige *Organisation so ausführbar* erscheinen kann, dass sie der Aufmerksamkeit unserer deutschen Erzieher sich würdig zeige. Doch nicht dieses kann mein kleiner Aufsatz als seine Aufgabe ansehen. Hier war es nur darum zu thun, den Leserinnen der Pestalozzi'schen Schrift, die den Müttern etwas unbehutsam gewidmet zu seyn scheint, die richtige Ansicht derselben zu erleichtern. Um diese Absicht voll-

keinen Vorwurf, weil er sich uns nur eilig mittheilen wollte; Sie finden es natürlich, dass Er, der voll bitteren Schmerzes über die Zeichen der Zeit, und über die Leiden seines Volkes, sich mit einer Gewalt, mit einer Selbstverläugnung, als triebe ihn der Enthusiasmus der Freude und das Feuer der Jugend, hinab in die *unterste Volksklasse* drängte, um *kleine Kinder Buchstaben zu lehren:* — dass der Mann, *der Kraftworte hingiesst,* — wo freilich eine kühle, präcise Beschreibung seiner Versuche, uns willkommner und unterrichtender seyn würde.

Sie wissen, ich sah ihn in seiner Schulstube. Lassen Sie mich die Erinnerung noch einmal auffrischen. Ein Dutzend Kinder von 5 bis 8 Jahren wurden zu einer ungewöhnlichen Stunde am Abend zur Schule gerufen; ich fürchtete, sie missläunig zu finden, und das Experiment, zu dessen Anblick ich gekommen war, verunglücken zu sehn. Aber die Kinder kamen ohne Spur von Widerwillen; eine lebendige Thätigkeit dauerte gleichmässig fort bis zu Ende. Ich hörte das Geräusch des Zugleichsprechens der ganzen Schule; nein, nicht das Geräusch; es war ein Einklang der Worte, höchst vernehmlich, wie ein taktmässiger Chor, und auch so gewaltig wie ein Chor, so vest bindend, so bestimmt heftend auf das was eben gelernt wurde, dass ich beinahe Mühe hatte, aus

---

ständig zu erreichen, bedürfte es eigentlich noch eines zweiten Aufsatzes, wodurch der Blick *über* die nothwendigen Gränzen der Pestalozzi'schen Absicht erweitert würde. Dieses Gegenstück zu den vorigen würde die *ästhetische Wahrnehmung* als den Hauptnerven der Erziehung darstellen. Ein Wörtchen davon habe ich in den beiliegenden Aufsatz fallen lassen. Ob mein Wunsch, zu einer etwas ausgeführten Darstellung meiner Idee, in der Irene künftig einmal Raum zu finden, Gewährung hoffen könne, werden Sie die Güte haben, mir zu sagen, wenn Sie zuvor Ihre Erwartungen von meinen Arbeiten nach der mitkommenden Probe bestimmt haben*). u. s. w.

Herbart.

*) Der Verfasser *übte* mehrere Jahre *mit Liebe* und *denkend* das Erziehungsgeschäft. Wäre dies dem Herausgeber auch sonst nicht bekannt, so würde es doch dieser durchdachte Aufsatz verrathen. Ich vermuthe, die Leser und Leserinnen werden es mir danken, dass ich den Verfasser beim *Worte* fasste, welches er am Ende des Aufsatzes so folgereich: hinwirft. D. H. d. Irene.

dem Zuschauer und Beobachter nicht auch eins von den lernenden Kindern zu werden. Ich ging hinter ihnen herum, zu horchen, ob nicht etwa eins schwiege oder nachlässig spräche; ich fand keines. Die Aussprache dieser Kinder that meinen Ohren wohl, obgleich ihr Lehrer selbst das unverständlichste Organ von der Welt hat; durch ihre schweizerische Eltern konnte ihre Zunge wohl auch nicht gebildet seyn. Aber die Erklärung lag nahe; das taktmässige Zugleichsprechen bringt ein reines Articuliren von selbst mit sich, keine Sylbe kann verschluckt werden, jeder Buchstabe findet seine Zeit; und so formt das Kind, das mit der natürlichen Stärke der Stimme beständig laut spricht, sich seine Aussprache selbst. Die allgemeine und dauernde Aufmerksamkeit war mir auch kein Räthsel; jedes Kind beschäftigte zugleich Mund und Hände; keinem war Unthätigkeit und Stillschweigen aufgelegt; das Bedürfniss nach Zerstreuung war also gehoben; die natürliche Lebhaftigkeit verlangte keinen Ausweg, wie der Strom des Zusammenlernens keinen gestattete. Ich freute mich über den sinnreichen Gebrauch der durchsichtigen Hornblättchen mit eingeritzten Buchstaben, die während des Auswendiglernens sich beständig in den Händen der Kinder bewegten, und, ein stummer, aber behender Schreibmeister, ihnen ihre Griffelzüge augenblicklich corrigirten, und sie zum Bessermachen aufforderten. Noch jetzt, so oft ich bei mathematischen Beschäftigungen, Figuren auf die Tafel hinwerfe, schelte ich meine Hand, dass sie nicht so veste grade Linien, so richtige Perpendikel, so genau runde Zirkel zeichnen kann, als jene sechsjährigen Kinder, und noch weit mehr, als wegen ihrer erworbenen Fertigkeit, schätze ich dieselben wegen der energischen Stetigkeit des Geistes glücklich, die sie gewinnen, indem sie die Vorstellung der Rundung so lange ohne Wanken vesthalten, bis das hingespannte, zielende Auge und die gehorchende Hand, ganz langsam, aber sicher, in Einem fehlerlosen Zuge den Kreis vollendet haben.

Aber warum Pestalozzi so vieles auswendig lernen liess? Warum er die Gegenstände des Unterrichts so wenig nach den natürlichen Neigungen der Kinder gewählt zu haben

schien? Warum er sie immer nur *lernen* liess, nie sich mit ihnen unterhielt, nie plauderte, nie scherzte, nie erzählte? — Warum seine Sätze so abgebrochen, seine Namen so nackt dastanden? — Warum alles, was den Ernst der Schule zu mildern, so vielfach vorgeschlagen ist, hier verschmäht schien? — Wie er, der sonst auf den ersten Blick so freundliche, liebreiche Mann, der alles Menschliche so menschlich grüsst, dessen erstes Wort jedem Fremden zu sagen scheint: hier finde ein Herz, wer eins zu finden verdient: — wie *er* dazu komme, unter die Kinder, die seine ganze Seele füllen, nicht mehr Freude auszugiessen, nicht mehr mit dem Nützlichen das Angenehme zu paaren?

Diese Fragen irrten mich freilich nicht so sehr, wie wohl andere dadurch bedenklich geworden wären. Eigne Erfahrungen und Versuche hatten mich vorbereitet, die Geisteskräfte der Kinder ungleich höher schätzen zu lernen, als man gewöhnlich thut; und die Ursachen ihrer Lust und Unlust beim Unterricht ganz anderswo zu suchen, als in überflüssigen Spielereien auf der einen, in der vermeinten Trockenheit und Schwierigkeit solcher Dinge, die Ernst und Aufmerksamkeit erfordern, auf der andern Seite. Was man für das Leichtere und für das Schwerere hält, das hatte ich mehrmals bei Kindern auffallend umgekehrt gefunden. Das Gefühl des klaren Auffassens hielt ich längst für die einzige ächte Würze des Unterrichts. Und eine vollkommene, allen Rücksichten entsprechende *Regelmässigkeit der Reihenfolge*, war mir das grosse Ideal, worin ich das durchgreifende Mittel sah, allem Unterricht seine rechte Wirkung zu sichern. Gerade diese Reihenfolge, diese Anordnung und Zusammenfügung dessen, was *zugleich* und was *nach einander* gelehrt werden muss, richtig aufzufinden: das war, wie ich vernahm, auch Pestolozzi's Hauptbestreben. Vorausgesetzt, er habe sie gefunden, oder sey wenigstens auf dem rechten Wege dahin, so würde jeder unwesentliche Zusatz, jede Nachhülfe auf Nebenwegen, als Zerstreuung, als Ablenkung des Geistes von der Hauptsache schädlich und verwerflich seyn. Hat er jene Reihenfolge nicht gefunden; so muss sie noch gefunden oder wenigstens verbessert und weiter

fortgeführt werden; aber auch alsdann schon ist seine Methode wenigstens in sofern richtig, dass sie die schädlichen Zusätze ausstösst; ihre *lakonische Kürze* ist ihr wesentliches Verdienst. Kein unnützes Wort wird in der Schule gehört; also der Zug des Auffassens nie unterbrochen. Der Lehrer spricht beständig den Kindern vor, der fehlerhafte Buchstabe wird sogleich auf der Schiefertafel ausgelöscht: so kann das Kind nie bei seinen Fehlern verweilen. Das rechte Gleis wird nie verlassen; und so hat jeder Moment seinen Fortschritt.

Indessen das Auswendiglernen von Namen, von Sätzen, von Definitionen, und die anscheinende Sorglosigkeit, ob es auch verstanden werde, machte mich zweifeln, und fragen. Pestalozzi's Antwort war eine Gegenfrage: „Würden die Kinder, wenn sie nichts dabei dächten, so rasch und munter lernen?“ Diese Munterkeit hatte ich mit Augen gesehn; ich konnte sie mir nicht erklären, wenn ich nicht eine innere Geistesthätigkeit dabei annahm. Doch war dies Annehmen mehr Glaube, als Einsicht. Im weiteren Gespräche aber leitete mich Pestalozzi auf die Idee: die *innere Verständlichkeit* des Unterrichts sey wohl noch etwas weit wichtigeres, als das augenblickliche Verstehen. Das meiste von dem, was hier auswendig gelernt wurde, betraf Gegenstände der täglichen Anschauung; das Kind, mit seiner Beschreibung im Kopfe, verliess die Schule, begegnete der Anschauung, und fasste vielleicht nun erst den Sinn der Worte, aber es fasste ihn vollkommner, als hätte der Lehrer seine Worte durch andere Worte erklären wollen. Fallen denn die glücklichen Augenblicke des Begreifens, und besonders die des tieferen Sinnens, Verbindens, Durchdenkens, — gerade in bestimmte Lehrstunden? Die Lehrstunde gebe das *Begreifliche*, und stelle zusammen, was *zusammen gehört;* Zeit und Gelegenheit werden den Begriff nachbringen; und das Zusammengestellte in einander fügen und ketten.

Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass hier nur von *kleinen* Kindern die Rede war. Solchen ist ein Wort, ein Name, nicht wie uns, ein blosses *Zeichen* einer *Sache;* ihnen ist das Wort selbst eine Sache; sie verweilen bei dem Klange;

und erst nachdem ihnen dieser alltäglich geworden ist, lernen sie ihn über die Sache vergessen. Man hört oft ein Kind zum Spass ein und dasselbe Wort mit allerlei Veränderungen aussprechen; es spielt mit dem Laute; es ist ganz beschäftigt mit dem Unterschiede eines Tones, und eines andern ihm ähnlichen. So wird es also auch beschäftigt seyn, indem es Pestalozzi's alphabetische Namenregister liest, bei denen sich ein Wort nur allmählig in ein anderes verwandelt. Dies ist, was ich für diese alphabetische Ordnung zu sagen weiss, deren Gebrauch ich übrigens doch auf die erste, bloss vorläufige Bekanntschaft mit den Namen einschränken würde.

So weit habe ich Sie zu unterhalten gesucht, von dem was etwa äusserlich zunächst auffällt; lassen Sie uns nun tiefer in die Mitte der Sache dringen.

Diese Mitte, — das muss ich Sie bitten zu bedenken, — ist nicht die Mitte Ihres Muttergeschäfts und Ihrer nächsten Wünsche. *Das Heil des Volks ist Pestalozzi's Ziel;* das Heil des gemeinen rohen Volks. Um *die* wollte er sich bekümmern, um die sich die wenigsten bekümmern; nicht in Ihren Häusern, — in Hütten suchte er den Kranz seines Verdienstes. Es ist ihm nur Nebensache, wenn er auch Ihnen gelegentlich einen nützlichen Rath ertheilen kann. —

Ich weiss, an wen ich schreibe; dieser Gegensatz ist Ihnen nicht zuwider. Ihr Interesse dehnt sich eben so leicht als froh bis an die fernsten Gränzen, wohin immer die Thätigkeit eines solchen Mannes dringt oder zu dringen strebt. Und es ist nothwendig, dass Ihnen diese Stimmung immer gegenwärtig bleibe, während Sie sein Werk studiren. Ohne dies könnten Sie die Zweckmässigkeit seines Verfahrens nicht erkennen, und eben so wenig die Anwendung, die Sie davon für sich zu machen haben, richtig bestimmen. Im Spiegel individueller Sorgen würde Ihnen leicht alles verzeichnet scheinen. Sie würden das Ganze zu rauh, zu plump angelegt, die Lehrart zu früh, zu geschmacklos finden; — das Wichtigste, die feinere Herzensbildung, würden Sie ganz vermissen.

Pestalozzi spricht von Bettlerskindern; das Ideal ihrer

Bildung, sagt er, umfasse ihnen Feldbau, Fabrik und Handlung. Seine Hülfsmittel sollen ihnen zunächst statt ihres gewöhnlichen, kläglichen Schulunterrichts dienen; ganz unwissenden Lehrern und Eltern will er solche Schriften in die Hände geben, die sie nur herlesen und auswendig lernen lassen dürfen, ohne von dem Ihrigen etwas hinzuzuthun. Was er am ersten ausführbar glaubte, das war ihm das Liebste; darum mussten seine Hebel derb genug seyn, um auch in plumpen Händen nicht zu zerbrechen. Das Buch, worin er, als in Briefen an einen Freund, die Umrisse dieses Plans beschreibt, gehört eigentlich in die Hände derjenigen *Männer*, die auf die Einrichtung der untersten Schulen, und auf Eltern von den untersten Ständen, Einfluss haben, und die seine *künftigen* wirklichen Schulbücher würden verbreiten können. Das Fehlerhafte an der ganzen Schrift ist daher vielleicht ihr Titel, der sie Müttern, Frauen unmittelbar in die Hände spielt.

Vielleicht scheint es Ihnen nun kaum denkbar, dass diese Methode wohl auch für Sie erfunden seyn könnte? — Wir wollen sehen. Die nothwendigsten Bedürfnisse sind immer auch die allgemeinsten. Derjenige sorgt also gewiss auch für uns, der für Alle, das Dringendste zu schaffen bemüht ist.

Was ist nun dieses Dringendste beim Unterricht? Wo, im Gebiet alles dessen, was gelehrt und gelernt werden kann, — wo liegt es?

Ist es etwa von Allem ein klein Wenig? Ein Wenig Naturgeschichte, ein klein Wenig Geographie, einige Züge aus der Geschichte, einige kleine Notizen von edlen Charakteren, grossen Männern und artigen Kindern; auch ein bischen politische und Revolutions-Moral; mitunter eine Aesopische Fabel; einige kleine Uebungen im Gebrauch des Mir und Mich; einige Namen von Sternen, alten Göttern und chemischen Präparaten; dann und wann ein Räthsel, ein *bon mot*, ein Rechnungsexempel; — — Sie schenken mir die Fortsetzung des Registers. — Das wäre für Pestalozzi sehr bequem: er könnte die grosse Mühe sparen, die richtige Reihenfolge im Unterrichte auszufinden. Vielmehr dürfte er einen so bunten Vorrath nur recht durcheinander schütteln, um viel Abwechselung zu verschaffen, nie durch Einförmigkeit

zu ermüden. Die Folge der Gegenstände wäre hier ganz gleichgültig, denn hier ist in der That nichts Folgendes noch Vorhergehendes, da keins das andere voraussetzt. Im Gedächtniss, wie im Verstande des Kindes, wird jedes dem andern leicht Platz machen; was seine kleine Einbildungskraft piquant findet, das wird es einige Wochen lang seinen Tanten und Onkeln erzählen, vielleicht für einige eigne närrische Combinationen applaudirt werden; — und über der ersten *wirklich interessanten Gelegenheit*, die ihm in seiner *eignen Erfahrung* vorkommt, den ganzen Plunder vergessen. — Darüber ist schon viel gesagt und wäre noch mehr zu sagen, das hier nicht Raum hat.

Wollen wir das dringendste Geschäft des Unterrichts wirklich finden, so müssen wir es wohl etwas fleissiger suchen; auf blosses Rathen möchte es sich nicht entdecken. — Ich bitte daher um Verlängerung Ihrer Geduld. Fast fürchte ich, Pestalozzi hat es denen seiner Leser, die seine Belehrung noch bedürfen, zu schnell verrathen, als dass es ihnen einleuchten sollte.

Ohne Zweifel muss der nothwendigste Unterricht derjenige seyn, der die Menschen lehrt, was ihnen am nöthigsten ist zu wissen. Das Nöthigste für den Menschen ist aber entweder seiner physischen oder seiner moralischen Natur nöthig; er braucht es entweder als sinnliches Wesen, um leben zu können, oder er bedarf es als Bürger, als Vater, als Gatte, um seine Pflicht in diesen und andern gesellschaftlichen Verhältnissen zu erkennen und zu vollbringen.

Feldbau, Fabrik und Handlung, so wie jede andere Brodkunst oder Brodwissenschaft, gehört in die erste Klasse. — Religion, Moral, Begriffe von bürgerlichen Rechten und Verpflichtungen, in die zweite Klasse.

Wirklich bedarf jeder Mensch, der nicht ein müssiger Brodesser, ein pflicht- und rechtloses Wesen seyn will, Unterricht in beiden Klassen.

Aber sowohl die Gewerbe und Künste, als die Verhältnisse, welche uns Pflichten auflegen, sind in unsern Tagen so zusammengesetzt, dass nothwendig auch der Unterricht

darin zusammengesetzt, mannigfaltig verwickelt seyn, und aus *vielen einfachern Arten des Unterrichts* bestehn muss.

Die Schule ist nicht der Ort, wo der Mensch in den Künsten, oder in sittlicher Rücksicht, ganz, oder auch nur hauptsächlich gebildet werden könnte. Jeder muss sein Gewerbe bei dem Meister in diesem Gewerbe lernen; und seine moralische Natur bildet der Mensch eigentlich nur selbst, und mitten im Leben. Die Schule kann also nur einen *Theil* von demjenigen Unterricht übernehmen, dessen der Mensch bedarf. Durch *Zertheilung* seines Lernens kann sie ihm erleichtern; sie kann den Knaben anleiten, dem künftigen Jüngling etwas von seiner Arbeit im voraus abzunehmen.

Dem Jünglinge sind *alle* Theile seines Geschäfts *gleich* nothwendig, denn er muss das *Ganze* lernen. Aber damit dies Ganze nicht zu gross sey, soll der Knabe, ehe er Jüngling wird, so *viel* davon fassen, wie er kann; — nur nicht viel Einzelnes, — nicht viele einzelne Kenntnisse, einzelne Fähigkeiten, einzelne moralische Uebungen; — zu einer grossen Menge des Einzelnen müsste der Knabe auch eine grosse Menge von *Kräften* haben; sondern das Allgemeinste, — diejenigen Kenntnisse und Fertigkeiten, deren *Einfluss* sich am *weitesten* erstreckt, die der ganzen künftigen Bildung den Weg am weitesten hin zum voraus bahnen, die in den meisten Augenblicken des Lebens zur Anwendung kommen, und bei jeder neuen Anwendung neue Früchte tragen; — dasjenige mit einem Wort, *was in der Folge das Meiste möglich macht*, das verdient auch das Erste zu seyn, damit das Folgende möglich werde, und man das Leben so gut als möglich nützen könne.

Durchlaufen wir diess noch einmal! Die Schule kann von dem, was Noth ist, etwas, aber nicht alles leisten; nun soll sie thun so viel sie kann; daher sind ihr *die* Mittel zur Menschenbildung, deren Wirksamkeit am weitesten reicht, am ersten anfängt, am öftersten von der Gelegenheit erneuert wird, die ersten, die wichtigsten. Sie zieht das *Allgemeinste* vor, weil dadurch das *Meiste* erreicht wird.

Denn wer das Allgemeine weiss, der weiss von jedem Einzelnen, wobei dies Allgemeine vorkommt, immer schon

etwas; er findet sich vorbereitet, das Einzelne nun noch vollends auszulernen; er fühlt sich aufgefordert, seine schon angefangene Kenntniss zu erweitern; die schon halb überwundenen Schwierigkeiten schrecken ihn weniger. Zeit und Lust reichen ihm eher hin. Seine Aufmerksamkeit ist jedem Gegenstande gewonnen, an dem er Bekanntes und Neues verknüpft findet. Der offene Eingang in geheimes Dunkel, lockt hineinzutreten und nachzuforschen.

Was ist nun das Allerallgemeinste, Allerhülfreichste, und daher für die Schule das Allererste?

Natur und Menschen umgeben das Kind beständig; umströmen es stets mit allerlei Geistesnahrung. Wollten Sie ihm eine andere bieten, als diese, die sich ihm von selbst darbietet? Gesetzt auch, Sie *könnten* durch starke Reizung der Phantasie, es seiner eignen Erfahrung entfremden, möchten Sie es wohl? Gesetzt es liesse sich der Kopf anfüllen von afrikanischen Thieren, von römischen Kaisern, von Bergen im Monde, von Engeln im Himmel: — würde nun ein gescheuter, fähiger Weltbürger, ein sich selbst bewusster Charakter herauskommen? — Sie verstehen wohl, dass ich im Grunde weder die afrikanischen Thiere, noch die römischen Kaiser, weder die Berge im Monde, noch die Engel im Himmel, aus dem Unterrichte verbannt wünsche; nur sollen sie und alles Entlegene und Fremde, dem Nahen und Alltäglichen so zugeordnet und angefügt werden, dass sie es beleuchten, erklären, auffrischen, ergänzen; aber nicht sich an seine Stelle drängen, und dem Kinde, statt der wirklichen Welt seiner Geschäfte und Pflichten, eine phantastische Bühne für müssig gaukelnde Träume im Kopfe errichten. — Alles kommt hier auf die *Stellung* des Unterrichts an, und auf eine *solche* Stellung, dass im Mittelpuncte immer dasjenige bleibe, was sich dem Menschen am tiefsten, am gewissesten einprägt; auf eine solche Stellung, dass diese tiefsten und gewissesten Eindrücke, auch die wahrsten, schärfsten, richtigsten seyen; dass also die *tägliche Erfahrung* des Kindes, des Knaben, des Jünglings und des Mannes bei ihm stets offne Pforten, gebahnte Wege zu Kopf und Herzen

finden, um Zungen und Hände so zu regen, wie es die Schuld des Augenblicks erfordert.

Aber die Aussenwelt, die tägliche Umgebung, sucht von selbst durch Aug' und Ohr den Eingang zu dem Kinde. Nur versperrt sie sich gar oft diesen Eingang durch ihre eigne Vielheit, Buntheit, Mannigfaltigkeit. Die *Menschen* sprechen so schnell, pressen in eine Sylbe so viel Laute, in wenig Worte so viele Gedanken, — die *Natur* zeigt auf Einer Flur so viele Formen, in einer Blume so viele Farben, — das Geräth im Hause ist so beweglich, verändert Stellung und Gebrauch so oft: — — zwar alle diese Verwirrung durchdringt das kleine Kind, weil es vom lebhaftesten Bedürfniss getrieben wird; es macht sich mit den Dingen bekannt; es lernt Sprache verstehen, und sich durch Sprache verständlich machen; es lernt mit den Augen den Ort bestimmen, wohin es mit der Hand greifen muss, um den Gegenstand zu fassen. Wir sagen dann, es könne sprechen, — es fällt uns nicht einmal ein zu sagen, es könne nun auch sehen, gleich als ob jeder der mit offenen Augen geboren ist, eben dadurch schon die Augen zu gebrauchen wisse*).

Aber kann es nun wirklich schon sehen, wirklich schon sprechen, wirklich schon Sprache verstehen — jetzt, da es einigermassen seine thierischen Bedürfnisse auszudrücken, seine Hände durch das Auge zu leiten, zu richten weiss, da es sich aus der ersten drückendsten Pein der Unverständlichkeit und der optischen Täuschungen so eben emporgewunden hat? Sind nun wirklich schon die Zugänge geöffnet, durch welche die Natur einströmen, durch welche die menschliche Gesellschaft sich dem Kinde mittheilen kann? Und im Verlauf der Zeit, kömmt etwa unsern Kindern allmählig von selbst das scharfe Augenmaass der Wilden? der freie, glückliche Ausdruck des Griechen? Wenn das Kind mit schläfriger Flüchtigkeit die Dinge nur so oben hin ansieht, um sie

*) So fällt es uns auch nicht ein, Kinder hören zu lehren, obgleich die alltägliche Erfahrung und die Folgen dieser Vernachlässigung zeigen, dass weit die geringere Anzahl der Menschen musikalisches Gehör hat, das heisst, die Unterschiede der Töne aufzufassen weiss.

zur Noth von einander zu unterscheiden, ist nicht der ganze Reichthum der Formen, womit die Natur uns umgiebt, für dasselbe verloren? Und wird es etwa künftig ein Geräth mit Genauigkeit gebrauchen zu lernen, aufgelegt seyn, wenn es die Gestalt dieses Geräths, und wie diese Gestalt sich in andere Gestalten füge und passe, nie mit Aufmerksamkeit betrachtet hat? Glauben Sie, Ihre Kinder werden die Umrisse und die Grösse der Länder auf der Landkarte sich bestimmt einzuprägen Lust haben, Ihre Knaben werden mit Interesse Naturgeschichte, Technologie, Mechanik, Geometrie, Physik lernen, — glauben Sie, irgend ein Knabe sey für sein Handwerk wohl vorbereitet, wenn er von der Zeit an aufhört, das Auge zu üben, zu bilden, da dasselbe seiner ersten Bedürftigkeit allenfalls aushilft?

Und was steht der Bildung der Menschen so lange, so allgemein im Wege, als der Mangel an Sprache! Wer ist von der Wohlthat belehrender Unterhaltung gewisser ausgeschlossen, als wer den Ausdruck nicht zu treffen, den treffenden Ausdruck nicht zu fassen vermag! Selbst der gebildete Mann, findet er je ein Ende in dem Studium der Sprache, dieser Schöpferin alles Umgangs, aller Gesellschaft?

Gerade dann, wenn das Kind noch im Zuge ist, sich Sprache zu schaffen, sich Formen einzuprägen, wenn das Bedürfniss und die Anstrengung in ihm noch dauert, wenn es noch nach Namen frägt, wenn es in seinem Umkreise noch täglich neue Gegenstände findet, von denen es gereizt wird, genau hinzuschauen, sie von allen Seiten zu besehen, — jetzt, ehe dieser natürliche Fortgang stille steht, jetzt, da er schon langsamer wird, schon zur unbeweglichen Trägheit sich hinneigen will: jetzt ist es Zeit, zu Hülfe zu kommen; jetzt muss für Gestalt und Rede der Sinn vollends geöffnet werden, damit die *Natur gesehen*, und *menschliche Gedanken vernommen* werden können.

Das Auge vor allen andern ist es, was die Dinge zuerst zeigen muss, ehe sie benannt und besprochen werden können. Uebung im Anschauen ist also jenes Allererste, Allerhülfreichste, Allerallgemeinste, was wir vorhin suchten. Manche haben solche Uebungen empfohlen; Pestalozzi, so viel mir

bekannt, dringt zuerst darauf, dass dieser und kein anderer Unterricht, auch in der Schule, auch in der niedrigsten Dorfschule, die erste vorderste Stelle unter allem Unterricht, so wie sie ihm gebührt, auch *wirklich einnehmen* soll.

Sein ABC der Anschauung, — eine Sammlung von Linien und Figuren, die sich leicht bestimmt auffassen und nachzeichnen lassen, und die sich fast an allen Gegenständen in der Natur, an allem Geräth im Hause wiederfinden, die also zur Vorübung des Augenmaasses dienen können, — stellt er ausdrücklich an die Spitze aller seiner Unterrichtsideen. Indem ich ihn *dafür* hochschätze, möchte ich doch, auf den Wink der Wissenschaft der Formen, ihm sein gleichseitiges Viereck ganz leise hier wegziehn, und dafür eine Folge von Dreiecken unterschieben, die seine eigne Idee wohl etwas besser ausführen helfen würde. Davon sprechen wir, wenn es Ihnen gefällig ist, gelegentlich weiter. Sie dürfen sich vor meinen Dreiecken so wenig als vor seinen Vierecken fürchten, wenn gleich zwei oder drei trigonometrische Worte mit unterlaufen sollten*).

Ausser diesem ABC der Anschauung, und ausser einer Reihe von Vorschlägen zu Sprachübungen, die er noch nicht in hinreichender Bestimmtheit bekannt gemacht hat, finden Sie in seinem Buche noch ein drittes sehr allgemeines Mittel alles Lernens ausgezeichnet, das mit jenen beiden zusammen das Fundament alles übrigen Unterrichts ausmachen soll. Es ist die Uebung im Gebrauch der *Zahlen*, — Rechenkunst. Dass das Bedürfniss des Zählens sehr allgemein ist, dass ohne Zahlenbegriffe jede beträchtliche Menge von Dingen uns den Geist betäuben würde, keine irgend verwickelte Eintheilung eines Ganzen von uns deutlich aufgefasst werden könnte, und dgl., leuchtet Ihnen von selbst ein. Dennoch übersehen Sie, und mit Ihnen der grösste Theil selbst der gebildeten Männer, nur wenig von dem weiten Reiche der

*) Pestalozzi betrachtet sein ABC der Anschauung insbesondere als eine Vorübung zum Zeichnen. Sehr nachdrücklich empfiehlt solche Vorübungen im Zeichnen geometrischer Figuren den künftigen Künstlern, *Raphael Mengs* in seinen *hinterlassenen Werken*, Halle 1786, III. Bd. Seite 200 ff.

Zahlen, von den mannigfaltigen äusserst künstlichen Zusammensetzungen derselben, zu denen das Studium der Natur, schon der täglichen gemeinen Natur, die uns allen vor Augen liegt, — die Forscher getrieben hat. Dies ist die Ursache, weswegen ich Ihnen so wenig von diesen, gleichwohl ganz wesentlichen Elementarmitteln des Unterrichts, gesagt habe. Auch Pestalozzi ist darüber sehr kurz; die in manchen deutschen Bürgerschulen längst gewöhnlichen Uebungen im Kopfrechnen, führen seine Idee wohl ohne Zweifel vollkommner aus, als er sie angegeben hat; aber sie dürften hier schwerlich so in das richtige Verhältniss zum Ganzen des Unterrichts gesetzt seyn, wie in Pestalozzi's Schule.

Also: den Verkehr des Menschen mit seiner Welt zu fördern, das ist Pestalozzi's erster Zweck. Dass dadurch die äussere Geschäftigkeit des Menschen — jede Art von Gewerb und Erwerb — erleichtert wird, fällt in die Augen. — Aber ist dadurch auch etwas für das Sittliche gethan? Ganz im Stillen, vielleicht gerade das, was die moralischen Lehren, die rührenden Erzählungen, die mancherlei Erweckungen des Gefühls, deren viele, und zum Theil vortreffliche für Kinder geschrieben sind, — als schon gethan voraussetzen; der *Boden* ist ihnen bereitet, auf dem sie nun ihren Platz einnehmen können. *Der* Mensch nämlich, oder *das* Kind, dessen Aug' und Ohr der Natur and der menschlichen Gesellschaft hingegeben sind, ist, in eben dem Masse der Empfindungen *in ihm selber*, seiner eignen Lust und Unlust, entwendet; der Egoismus ist bei demjenigen gebrochen, der nicht auf sich, sondern auf die Verhältnisse der Dinge und der andern Personen Acht giebt. Ein solcher ist vorbereitet, bald auch sich nur als Einen dieser Menschen, als Einen unter Vielen zu betrachten; und so wird er den Platz, der ihm gebühret, bald finden. Der allgemeine Blick auf die Verhältnisse Vieler führt, wenn er die Hauptrichtung des Geistes geworden ist, von selbst die Liebe zur Ordnung in diesen Verhältnissen und zur Aufrechthaltung dieser Ordnung durch Recht und Sitte, unverlierbar mit sich. Hinterher, nachdem diese Wurzeln der moralischen Gesinnung sich wohl ausgebreitet haben, dann ist es Zeit, die Aufmerksamkeit

des Menschen *auch* auf ihn selbst zurückzuwenden, damit er versuche, Macht über sich zu gewinnen, mit wachsamer Kritik seine Gesinnungen zu sondern und zu säubern, und seine Kräfte ganz für die erkannten allgemeinen Zwecke in Dienst zu nehmen.

Sie werden das hier Gesagte nicht so weit ausdehnen, als ob in den angegebenen Schulübungen eine wunderthätige Kraft stecken solle, den Charakter des Kindes mit Sicherheit zu berichtigen. In moralischer Rücksicht vielleicht mehr, als in jeder andern, neigt sich, unabhängig von der Erziehung, jedes menschliche Wesen auf seine ganz besondere Weise so oder so; daher bedarf es auch für jedes einer eignen Pflege und Sorge, auf welche zwar allgemeine Regeln aufmerksam machen, welcher allgemeine Mittel vorarbeiten können, aber wobei die genaue Bestimmung dessen, was in einzelnen Fällen zu thun sey, immer dem feinen, tief besonnenen Urtheil des nahen Beobachters hingegeben bleibt. Jener allgemeine Blick auf die Verhältnisse Vieler, ist zwar immer die eigentliche Grundlage der Sittlichkeit; nur um dem *Kinde* diesen Blick zu *geben*, dazu reichen bei dem einen die Pestalozzi'schen Uebungen lange nicht hin, indess das andere deren kaum bedarf. Dennoch ist hier die *Richtung* angegeben, *wohinaus* zuerst der Erzieher sein bestimmteres Streben zur Charakterbildung wenden soll. Doch — wie weit sind wir hier ausser der Sphäre der Pestalozzi'schen Schulverbesserung!

Kehren wir dahin zurück! Das bisher Entwickelte betraf nur die allerersten *Anfänge* derjenigen Reihenfolge, welche gesucht wird. Ueber die Fortführung und Vollendung derselben hat uns Pestalozzi bis jetzt noch sehr im Dunkeln gelassen. Indess dies und jenes Merkwürdige werden Sie bei ihm finden. Für diesen Aufsatz, der in das Buch nur einleiten soll, wäre es unzweckmässig, sich darüber auszubreiten.

Etwas anderes ist hier noch übrig, nämlich zu vergleichen, wie das Ganze der Pestalozzi'schen Anweisungen sich zu dem Ganzen Ihrer Erziehungssorgen verhalte. Ohne Zweifel ist jenes ungleich grösser in Absicht auf die Menge

der Menschen, denen es dienen soll; aber eben so ist dieses ungleich grösser in Absicht auf die Menge der Geschäfte, der Rücksichten, der Ueberlegungen, die in ihm zusammentreffen müssen. Vorhin suchten wir mit Pestalozzi das Nöthigste zu beseitigen; die Mutter wünscht mehr für die Ihrigen zu thun. Das Nöthigste verschwindet — oft nur zu sehr — unter dem Vielen, was sie leisten möchte, und wirklich, unter den günstigen Umständen der höhern Stände, auch leisten kann. Wäre dieses Viele, — wäre das Ganze einer mit allen Hülfsmitteln ausgerüsteten Erziehung unser Gegenstand gewesen, so hätten wir, weil wir etwas anderes suchten, auch etwas anderes gefunden, und auf einem ganz andern Wege der Betrachtung gefunden. Vorhin trafen wir auf das *Allgemeinste*, als auf dasjenige, was von dem *Nöthigen* das *Meiste* erleichtert. Von da aus fanden wir — Uebungen im Anschauen, Sprechen und Zählen, als allgemeinste Vorbereitungen auf die Auffassung und Benutzung desjenigen Bildungsmittels, das jeder besitzt, das sich jedem aufdringt, wes Standes und in welcher Lage er seyn mag, — nämlich seine tägliche Erfahrung. So sehen wir also überhaupt den Menschen in einem Zustande der *Noth*, — (worin die untere Volksklasse wirklich ist,) — zu deren Erleichterung man in aller Eil, nur die grössten Stücke, die man fassen kann, — das Solideste, Nahrhafteste — herbeitragen muss. In wiefern nun die wirklichen Bedürfnisse allen Menschen gemein sind, in sofern war es auch für uns eine *Präliminarsorge*, dass wir nicht etwa an dem Nothwendigen Mangel leiden möchten. In wiefern aber eine höhere Cultur für uns die grössere und schwerere Aufgabe ist, haben Sie gewiss längst bemerkt, dass eine ganz andere *Feinheit des Gefühls*, für einen weit *grösseren Gesichtskreis*, für eine weit *reichere Phantasie*, verbunden mit einem weit *tieferen Forscherblick*, — als man bis jetzt dem gemeinen Manne ohne Gefahr für sein Werk, auch nur anbieten durfte, — durch die Erziehung nur bei einem Verfahren gewonnen werden kann, das zwar das Vorige in sich aufnimmt, aber dennoch von einem andern Hauptgesichtspunct ausgeht. Welches dieser Hauptgesichtspunct sey? Welches erste *Augen-*

werk dem Erzieher durchgreifende Regeln für sein ganzes Geschäft, besonders für die Fortsetzung jener Reihenfolge, an die Hand geben könne? Ein *Wort* kann ich leicht hinschreiben: — er sorge allenthalben für die Möglichkeit *ästhetischer Wahrnehmung*. — Aber Ihnen ist das Wort schwerlich deutlich genug; und einige Männer werden Ausrufungszeichen dabei machen. Es steht auch nur da, um durch den Contrast die Einseitigkeit, welche Pestalozzi bei seinem Zwecke weder vermeiden wollte noch konnte, etwas kenntlicher zu bezeichnen.

Ueber das Verhältniss der Schule zum Leben.

Vorgelesen in der Deutschen Gesellschaft am 18. Januar 1818.

Das grosse hundertjährige Fest, womit das vorige Jahr sich schmückte, liegt nun hinter uns; gewiss aber bleibt ein Nachklang von so mannigfaltiger Feier noch jetzt in jedem von uns zurück. Ganz vorzüglich haben die Schulen sich den herrlichen Zeitpunct angeeignet; sie haben sich erinnert, was Luther für sie gewirkt und gewollt; sie haben sich des Gedankens erfreut, dass die Reformation selbst zum Theil eine Wirkung der *Schule* im weitesten Sinne des Worts gewesen; wie es denn wohl unleugbar ist, dass die Wiederherstellung der Wissenschaften das grösste Phänomen war, aus welchem die Kirchen-Verbesserung als der hellste Lichtpunct hervortrat. Ein edles Selbstgefühl derer, die sich fähig fanden, die heiligen Urkunden zu lesen und verstehen, sagte ihnen, dass sie der hierarchischen Auslegung eben so wenig bedürften, als sie vor einem Bannstrahl zu erschrecken, und von einem Ablassbriefe sich etwas zu versprechen hätten. Eben dieses Selbstgefühl hat sich bis auf unsre Zeiten in

den Schulen erhalten, wo Sprachkunde, Geschichte, und mancherlei Hülfs-Wissenschaften, fortwährend an Umfang und Tiefe gewinnend, dafür sorgen, dass niemals wieder Unwissenheit sich in Unmündigkeit, und diese sich in träges Erdulden einer zudringlichen und eigennützigen Vormundschaft verwandeln könne. Auch ist eine höhere Art von Sprachkunde unter uns im Werden begriffen; nicht mehr ganz unverständlich ist uns das grosse Buch der Natur; es haben Beobachtung, Rechnung, Forschung aller Art sich um die Wette bemüht, die Gesetze der Weltordnung von einigen Seiten kennen zu lernen, und wer darf behaupten, dies Streben sey gänzlich misslungen? Wer wird es wagen, die Verdienste eines Galilei, Copernicus, Keppler, Newton, Lavoisier, Davy, in Schatten zu stellen? Gar vieles liesse sich hier hinzufügen; aber das Gesagte reicht hin zur Erinnerung, dass mit gerechter Freude die Schule an ihre eigene Wirksamkeit denken durfte, indem die allgemeine Freude laut ausbrechend die Zeit und den Mann verkündigte, dem für wiedererrungene Geistes-Freiheit der erste und der grösste Dank gebührt.

So mag es sich denn auch jetzt wohl schicken, einmal wieder die alte Frage nach dem Verhältniss zwischen der Schule und dem Leben zu besprechen; nicht um etwas Neues zu sagen, sondern eher darum, weil der Strom der wechselnden Meinungen, der so gern die eben ans Licht getretene Wahrheit überschüttet, und eine eben gewonnene Ordnung wieder umkehret, es zuweilen rathsam macht, auch das Bekannte zu wiederholen und es allenfalls in andre Worte zu kleiden.

Nicht für die Schule zu lernen, sondern für das Leben, gebietet ein alter Spruch; der wohl, zum Widerspruche reizend, uns bewegen könnte zu fragen, wo denn das wahre Leben zu finden sey, ob in dem zeitlichen Wechsel von Lust und Schmerz, Geschäfft und Abspannung, oder vielmehr in der Erhebung über die Zeit, in der Betrachtung des Bleibenden, im Streben nach ewig wahrer Erkenntniss, im Anschauen des Guten und Schönen, wie es der Schule in soweit zukommt, als die menschliche Natur es gestattet. Doch

hüten wir uns zu übertreiben! Gar Manche loben das Ewige, die nicht wissen, was die Zeit werth ist. Zeitlich ist alle Gelegenheit; auch die, welche der edle Mensch benutzt, um Bleibendes zu wirken; auch die, welche den Funken schlägt, durch den in des charakterlosen Jünglings Brust die edeln Triebe zuerst entzündet werden. Des Wechsels bedarf der Mensch, um sich zu entwickeln und zu bilden; versuchen muss er sich, versuchen muss ihn die Welt; denn nur in der Mitte des Handelns und des Leidens entspringt jene Selbstständigkeit, die, *nachdem sie da ist*, sich als dauernd, als beharrend, allem fernern Wechsel innerlich entgegenstemmt. Daher können wir die Schule nicht preisen auf Kosten des Lebens; der Schüler soll ein Mann werden; und den Mann macht das Leben gerade in sofern, als es der Schule entgegensteht. Die Weisen der Schule sind selbst Männer geworden durchs Leben; auch sie mussten wandern und irren, sie mussten gar manches Gedränges sich erwehren, bevor der sichere Wohnsitz sie aufnahm, in welchem sie nunmehr der Zeit nachforschen, die ehedem sie geprüft hat. — Doch darf auch derjenige sich glücklich nennen, der die Ruhe einer solchen Wohnung erreichte. Nicht alle Ruhe hält uns empor über dem Wechsel; vielmehr giebt es ein langweiliges Ruhen, ein *ungeduldiges* Ruhen, dem die leeren Augenblicke einzeln fühlbar werden, wie kleine Stacheln, die zur Veränderung der Lage anspornen. Wer sich zu sehr gewöhnte an die Reizungen des Ungleichen im Leben, wer im Umtriebe der Geschäffte oder Genüsse seine ganze Kraft aufwendete, der kennt sich nicht mehr, wenn er längere Zeit allein bleibt; dem stockt das innere Leben beinahe zugleich mit dem äusseren; er ist ein Mann, aber nur für die Welt; deren der Mann in der Schule nicht bedarf.

Also aus der Schule ins Leben, und wieder zurück aus dem Leben in die Schule: das wäre wohl der beste Gang, den Jemand gehen könnte. Wenn aber dieses die Umstände nicht gestatten, wenn einmal, den gesellschaftlichen Formen gemäss, der Schulmann und der Weltmann zwei bestimmt geschiedene Personen sind, die ihre Plätze nicht füglich mehr umtauschen können: werden wir dann einen deutlichen, in-

nern Vorzug des einen vor dem andern nachweisen können? Wohl schwerlich! Denn beide tragen alsdann gleichviel bei, um ein Zwiefaches, aber Verbundenes in der Gesellschaft darzustellen und in Wirksamkeit zu erhalten; wie denn dieses so oft in den menschlichen Verhältnissen sich findet, dass, nachdem die Arbeiten getheilt sind, Jeder auf den Andern rechnet, der seine Thätigkeit ergänzen muss, damit sie nicht, für sich allein genommen, ein unnützes Bruchstück werde.

Ist der Weltmann zugleich Staatsmann: dann gewinnt er freilich unfehlbar ein äusseres Uebergewicht, als Folge von dem Vorrange des Staats vor der Schule. Denn wie sollte es möglich seyn, dass der Staat, nachdem er einmal vorhanden ist, etwas über sich duldete? Er muss vielmehr, seiner Natur gemäss, alles Andere sich unterordnen. Man erkennt den Staat an der Macht, die in ihm wirkt; und den Staatsmann, an dem Theile der Macht, der *durch* ihn wirkt. Nun kann aber die Macht auf Einem Boden nur eine einzige seyn; mehrere Mächte, einander widerstrebend, würden in Krieg gerathen, möchte es auch nur ein heimlicher und schleichender Krieg seyn; man würde es zweifelhaft finden, welche von ihnen die stärkere sey, und schon der Zweifel an der Ueberlegenheit der Macht hebt ihre Wirkung auf, das heisst, er vernichtet sie, und mit ihr den Staat. Wenn demnach die Schule mit der Natur des letztern nicht unbekannt ist, — und es soll ihr ja die Staats-Weisheit nicht fehlen, — so wird sie selbst sich ihr Verhältniss zum Staate so denken, dass es äusserlich als ein untergeordnetes erscheint, dass also, wenn der Staat befiehlt, die Schule gehorcht; und was jener nicht dulden will, diese vermeiden muss. Jedoch hiemit ist nur eine Entscheidung *für den Augenblick*, und für *jeden einzelnen Fall*, vorhanden; *ein ganz anderes Verhältniss liegt in der Tiefe verborgen.* Wer die Früchte der Erde geniessen will, der muss sich hüten, dass er die grünenden Fluren nicht verwüste; denn kein Machtwort kann das ersetzen, was der freigebige Boden von selbst darbietet, wenn man ihn ungehindert wirken lässt. Wohl ist es möglich, einen ausgewählten Saamen in umgepflügtes Land zu streuen; aber dass nun der Saamen keime, wachse, Blüthen

und Frucht bringe, dies muss geduldig erwartet, es kann nicht *befohlen* werden. Die Anwendung hievon liegt vor Augen. Weiss der Staat, wie sehr er der Schule bedarf, so wird er sich hüten, ihre innere Thätigkeit zu stören, wenn er gleich ihr äusserliches Benehmen unter beständiger Aufsicht hält. Wie gross aber, und wie dringend das Bedürfniss sey, welches dem Staate die Schule wichtig macht: dies wird wohl kein Staatsmann verkennen, der jemals sich ernstlich die Frage vorlegte, worauf denn am Ende alle Macht, alle Wirksamkeit des Befehls im Staate beruhe? Auf welchem Baume wohl eigentlich die Scepter wachsen, mit denen die Könige regieren? Ob die Natur etwa unmittelbar die Herrschergewalt erzeuge? Ob eine herculische Stärke, ein riesenmässiger Wuchs, die wahren Gründe der Nothwendigkeit seyen, womit an das Wort, an den Wink des Mächtigen die That und das Leiden sich anknüpft? Nichts von dem Allen! Die Meinung ist es, oder vielmehr ein wundervolles Gewebe von Meinungen der Menschen, was dem Herrscher wie ein Nervensystem angewachsen, ihm die Muskeln so vieler Diener, ja die Geister so vieler Gehülfen aller Art, unterthänig macht, dass sie vollbringen was er will, oftmals während er noch zweifelt, ob er will, oder wie er es eigentlich will? So dient auch der Leib des Menschen seinem Geiste; so fliegt Ein Wunsch in hundert Gelenke zugleich, so lange die Stimmung der Nerven gesund ist; wird sie aber krank, dann hört dieses Wunder auf, und ganz andre, ganz entgegengesetzte Wunder kommen zum Vorschein. Etwas ähnliches begegnet im Staate, wenn die Meinung krank wird. Wie sorgfältig haben daher die neuern grossen Herrscher, denen dies Geheimniss bekannt war, die Meinung bearbeitet! Wie künstlich haben sie oftmals Wahrheit und Dichtung vermengt, um die Menschen in dem Gedanken zu erhalten, der Gehorsam sey nothwendig und heilsam; nämlich der Gehorsam gegen *sie*, die Herrscher; wenn sie schon mit eisernem Scepter regierten. Wer denkt hiebei nicht an Napoleon; und an das *bureau de l'opinion publique!* Und wer erinnert sich nicht an die kaiserliche Universität, die nichts anderes war, als eine Schule in Fesseln; an die alten Auctoren, die in eine kaiser-

liche Domaine verwandelt, ihres unsterblichen Lebens ungeachtet sich wie leblose Grundstücke sollten benutzen lassen. So suchte der Staat die Schule zu beherrschen, weil er wusste, wie sehr sie auf die Meinung wirkt, wie tief sie eben dadurch, selbst unabsichtlich, in die *Bedingungen des Machtgebrauchs* hineingreift. Aber so *lässt* sich die Schule *nicht* beherrschen; am wenigsten *vom Staate*. Denn sie ist alt, der Staat aber bleibt immer jung. Die Jahre, die auch der älteste Herrscher zählt, sind gegen das Alter der Schule immer nur Kinderjahre, und die des ältesten Herrscherstammes nur Jünglingsjahre. Im Staate wechseln die Menschen; in der Schule wechseln zwar auf der Oberfläche die Meinungen, aber in dem Boden bleiben die Wurzeln und die Stämme der Meinungen grösstentheils die nämlichen. Darum wirkt in der Schule eine beharrliche Kraft, deren Erzeugnisse der Staat wohl zum Theil benutzen oder verderben, deren Natur er aber nicht umschaffen kann. Dies sey genug gesagt, um daran zu erinnern, dass es zwischen Staat und Schule, vermöge des Einflusses der letztern auf die Meinung, ein Verhältniss der Abhängigkeit giebt, welches gegenseitig ist, und dessen sich nach Belieben zu bemächtigen der Staat ganz vergebens versuchen würde.

Es bleibt noch übrig, die Kirche neben die Schule zu stellen; die Kirche, die unter den Formen des gesellschaftlichen Lebens beinahe eben so wichtig ist, als der Staat. Aber wie sollen wir in diesem Verhältnisse uns die Kirche denken? Will sie als eine ausgebildete Hierarchie vorgestellt seyn, die den Glauben, die Lehre, und den Cultus streng bewacht; die jedes Glied ihrer Gemeine unter genauer Aufsicht hält, um das Seelenheil mit ähnlicher Pünctlichkeit zu besorgen, wie eine gut eingerichtete Armen-Anstalt darauf sieht, dass dem Fähigen Arbeit, dem Unfähigen Brod, dem Kranken Arznei gereicht werde? Ich wünschte zu dieser Vergleichung keine Veranlassung gefunden zu haben; auch liegt dieselbe wahrlich nicht in dem, was die Kirchen jetzt sind, sondern in dem, was nach einigen laut gewordenen Vorschlägen daraus würde gemacht werden. — Die Kirche hat ihre ewige Grundlage im Bedürfnisse des Glaubens an Gott; wel-

ches so allgemein ist, dass weder die Schule, noch der Staat sich demselben entziehen könnten, wenn es ihnen auch einmal einfiele, einen Versuch der Art zu machen. Aber der Glaube ist seiner Natur nach etwas Schwebendes, welches mit tausendfachen Verschiedenheiten der Gemüthslage in beständiger Wechselwirkung sich befindet. Dass der Glaube nicht zu heftigen Schwankungen gereizt werde, dies zu verhüten ist gewiss wohlthätig, so lange nicht irgend ein vorhandenes Missverhältniss eine Abänderung, eine Reformation, unvermeidlich herbeiführt. Längst aber hat die Kirche es sich selbst gesagt, dass sie auch vielen Spielraum lassen müsse, damit nicht ein unfreiwilliges äusserliches Bekenntniss die Stelle des Glaubens einnehme; ein tödtender Buchstabe statt des lebendig machenden Geistes. Und mit derjenigen Kirche nun, welche *das wohl erwogen hat*, kann die Schule im Allgemeinen kaum anders, als in einem freundschaftlichen Verhältnisse sich befinden. Mag immerhin unter den Freunden eine Ungleichheit eingetreten, mag immerhin der Eine vornehmer geworden seyn, weil er einer viel grösseren Anzahl von Menschen sich unentbehrlich machte, die ihn erheben, ihn köstlich ausstatten, die jedes seiner Worte als Rath befolgen, als Trost verdanken; während der andre zu der Menge zu reden nicht versteht, und nur in einem engen Kreise sich bewegt: dies wird die Gesinnung nicht ändern, womit beide einander seit langer Zeit zu umfassen gewohnt sind. Viel schlimmer wäre es, wenn einer dem andern durch Zudringlichkeit sich lästig machte. Sehr schlimm, wenn die Schule sichs einfallen liesse, den Glauben, der lange vorhanden ist, von neuem hervorbringen zu wollen, wenn die mehrern Schulen, sofern es deren giebt, unter sich wetteifernd versuchten, welche von ihnen wohl am meisten Einfluss auf die Kirche gewinnen könne. Wird so etwas unternommen: dann erhebt unfehlbar die Kirche sich mit Stolz, und lässt es fühlen, dass sie ihre Anhänger nach Millionen zählt, wo die Schule deren nicht Hunderte nachweisen kann; sie lässt es fühlen, dass sie in die Gemüther unmittelbar eingreift, zu welchen jene den langen Umweg durch den Verstand so oft vergeblich sucht. Und so straft sie, mit

Recht zugleich und mit Kraft, den Vorwitz der Schule. Doch wolle auch sie sich hüten, sich einzumischen in die Verhandlungen der Schule, und die Kreise zu zerrütten, die *sie* nicht gezeichnet hat. Denn sie bedarf manches stillen Dienstes, bald um die Gefühle des frommen Glaubens mit einem gewissen Grade von Deutlichkeit des Gedankens auszusprechen, bald um dem Aberglauben seine Götzen umstürzen, dem Unglauben seine Waffen entwinden zu können, bald endlich um auch der Wahrheitsliebe derjenigen zu genügen, die zu wissen wünschen, warum der Glaube älter sey, als die Einsicht, und warum er sich nicht längst schon ganz in Einsicht verwandelt habe. Alle solche Dienste kann nur die Schule leisten; also ist von derselben zwar nicht viel zu fürchten, aber Manches zu hoffen, was verweigert werden kann, wenn die Bereitwilligkeit, mit der es sich darzubieten pflegt, durch Kränkung und Zurückstossung eine Verminderung erleidet. Soll die Freundschaft bestehn: so müssen beide Theile die gehörige Rücksicht gegeneinander beobachten; und Niemand muss sie zu nahe zusammendrängen, oder die Vorzüge der einen durch Zurücksetzung der andern gelten machen wollen; sonst wird Reibung erfolgen, die mit Trennung endigt.

Die Unvollkommenheit der flüchtigen Umrisse, in welchen ich hier das Verhältniss der Schule zum Leben, theils im Allgemeinen, theils zu dessen grössten gesellschaftlichen Formen, dem Staate und der Kirche, anzudeuten versuchte, bedarf einer besondern Bitte um Nachsicht. Zwei Worte von Kant, welche den nämlichen Gegenstand betreffen, bringe ich noch in Erinnerung:

„Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen „Gegenstand der grössten *Achtung* erkennt: so stellt sie „auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze „vollziehenden Ursache einen Gegenstand der *Anbetung* dar, „und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch das Er„habenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, „wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauche verwenden. „Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die „Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen „Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze

„Ansehen verschaffen kann; und was sich von selbst der „öffentlichen Kritik jedes Menschen bloss stellt, das muss „sich einer Kritik, die Gewalt hat, das heisst, einer Censur „unterwerfen.“

Seitdem Kant auf diese Weise klagte über Missverhältnisse der Schule gegen den Staat und die Kirche, ist ohne Zweifel Manches unter uns besser geworden. Möge nun das Gute beharren, und nicht unter neuen Verbesserungen erliegen!

Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien.

An Herrn Regierungs- und Schul-Rath Clemens in Gumbinnen.

1821.

Unterm 25. September 1818 schrieben Sie, Verehrtester! an mich einen Brief, worin folgende Stelle vorkommt: „ich „bitte Sie um Ihren Rath, in welcher Art wohl am zweck„mässigsten eine Vorbereitungs-Lection für das Studium der „Philosophie in *Prima* anzuordnen wäre; und nach welchem „Leitfaden. Von der Nothwendigkeit einer solchen Lection „bin ich durchaus überzeugt.“ Hierauf habe ich Ihnen noch nicht geantwortet, wohl aber den Brief an einem besondern Platze sorgfältig aufbewahrt. Einen zweiten ähnlichen daneben zu legen habe ich nicht Gelegenheit gehabt; von einigen älteren Männern aber sind mir mündliche Aeusserungen derselben Art zugekommen; von solchen nämlich, die sich erinnern, dass es ehemals eine Zeit gab, in welcher man noch für nöthig hielt, dafür zu sorgen, dass dem Universitäts-Lehrer der Philosophie, auf den Schulen einigermaassen vorgearbeitet werde. Diejenigen hingegen, welche jetzt in den mittlern oder jüngern Lebensjahren stehn, scheinen dies entweder nicht für nöthig, oder nicht für möglich, oder gar

für gefährlich zu halten. Dass Logik ohne allen Vergleich wichtiger sey für einen Gymnasiasten, als Metrik; dass man sie eben so wenig bloss *ex usu* lernen lassen müsse als Grammatik; dass sie ihren rechten Platz nicht auf der Universität habe, sondern gleich nach der Elementargeometrie, auf *Secunda*, mit Wiederholungen und Erweiterungen auf *Prima;* dass der empirischen Psychologie beinahe die nämliche Stelle gebühre; dass den Primanern eine anhaltende Beschäfftigung mit den philosophischen Schriften des Cicero und den leichtern des Platon zukomme, nebst ausführlicher Erläuterung nicht bloss der Sprache, sondern der Sache; dass endlich eine kurze Uebersicht der Geschichte der Philosophie zu den wesentlichen Kenntnissen gehöre, ohne welche kein Gymnasiast mit dem Zeugniss der Reife zur Universität sollte entlassen werden: das alles sind heut zu Tage ketzerische Behauptungen, welche auszusprechen mir insbesondre als grosse Arroganz dürfte ausgelegt werden; daher ich mir jene Stelle Ihres Briefes zum Schilde ausersehen, und dieselbe vorangestellt habe. Manche unserer Philosophen beachten es kaum, dass ein grosser, sehr bedeutender Theil der Schwierigkeiten, durch welche ihre Schüler sich aufgehalten fühlen, mehr in den Begriffen, und den dialektischen Wendungen liegen, die bei den alten Schriftstellern so häufig vorkommen, als in der Sprache; und es fällt ihnen nicht ein, dass gerade so, wie man sich üben muss zu schreiben in der Sprache, die man verstehn lernen will, auch Uebungen nöthig sind im geordneten Denken, um dem geordneten Vortrage eines klassischen Werks folgen zu können.

Während nun Sie, verehrtester Herr Regierungsrath, Sich unter den Männern, die mit Ihnen in gleichen Aemtern stehn, (nämlich als Schulräthe und Gymnasial-Directoren) wahrscheinlich in einer ziemlich kleinen Minorität befinden möchten, indem Sie die bewusste Frage erheben: trifft es sich, dass eben jetzt die meisten Zeitungen voll sind von dem, was Ihren und meinen Gegnern in diesem Puncte die Augen öffnen kann, wenn man anders Lust hat sie zu öffnen. Wir lesen alle Posttage von Gymnasiasten, (bis zu den Tertianern herunter,) die man empfänglich gefunden hat für politische

Irrlehre und Schwärmerei. Da haben wir die falsche Philosophie an der Stelle der wahren! So trägt der fruchtbare Acker Dornen und Disteln, wenn man ihm den rechten, guten Saamen verweigert. Gerade so wurzelte Rousseau's *contrat social* schon vor einem halben Jahrhundert in allen Köpfen, weil man Platon's Republik nicht kannte, und weil Französisch leichter ist als Griechisch. — Philologie und Mathematik betreibt man ämsig in unsern Gymnasien; aber diese Studien können sich nur weniger Köpfe ganz bemächtigen; sie können die Gemüther nicht ausfüllen; und wenn gleich der pünctlichste und peinlichste Fleiss alle Stunden des Tages ausfüllt, ja gar einige Stunden der Nacht obendrein: es bleibt doch ein Gefühl von Leerheit übrig, eine Sehnsucht nach etwas anderm; welche nun dem ersten Schwärmer sich entgegen wirft, der irgend etwas Grösseres und Höheres sich selbst und Andern vorzuspiegeln versteht. —

Die erste Bedingung, unter welcher allein vom Unterrichte in der Philosophie auf den Gymnasien die Rede seyn kann, besteht meines Erachtens darin: dass die neue, noch jetzt in Gährung begriffene Philosophie, also die Kantische, und mit ihr jede spätere — auch die meinige ausdrücklich mit eingerechnet, — von den Gymnasien gänzlich verbannt sey. Denn das haben Diejenigen, welche alle Philosophie aus den heutigen Lectionscatalogen der Schulen ausliessen, ganz richtig gesehen, dass die Partheilichkeit der Lehrer für oder wider diese oder jene Secte, den Schüler nicht ergreifen dürfe. Sein Alter soll kühl erhalten werden; es darf nicht im Treibhause schwitzen; nicht von reizenden Potenzen ergriffen, die Kräfte vor der Zeit aufreiben. Der Jüngling soll denken; aber er soll wissen, sein Denken sey nur ein Versuch, dem noch gar viele Umwandlungen bevorstehn.

Dagegen nun behaupte ich, dass man immerhin das erste beste Lehrbuch unter denen, die in früherer Zeit Beifall fanden, ergreifen könne, und dass, wenn nur der Lehrer sich sorgfältig auf den Standpunct jener Zeit zurückversetzt, der Unterricht darnach in jedem Falle weit besser seyn werde, als gar Nichts. Was ehemals die Köpfe zum Denken brachte, das ist auch heute gut für die Gymnasien; die Sorge für

die Höhe des heutigen Standes der Wissenschaft wird die Universität schon tragen, wenn sie nur nicht ganz rohe, — oder vielmehr von allen möglichen andern Dingen vollgepfropfte Köpfe unterrichten soll, die sich schon weiser dünken als die Philosophie selbst.

Indem Sie dieses lesen, werden Sie mich wahrscheinlich beschuldigen, dass ich mir die Beantwortung der aufgegebenen Frage sehr leicht mache. Sie werden mich fragen, ob es mein Ernst sey, den alten Dogmatismus der Wolffischen Schule, sammt den vielen darin verborgenen Resten der Scholastik, die man nicht einmal recht begreift, ohne in der Erinnerung zurück zu gehn bis auf Platon und Aristoteles, — zurückzubringen auf die heutigen Gymnasien? Ob ich hoffen könne, dafür das Interesse der Schüler zu gewinnen?

Durch diese Einrede würden Sie mir nur entgegenkommen. Darum gerade, weil ich dies Alles deutlich sehe und lebhaft fühle, hat meine Antwort sich so lange verzögert. In der That sann ich Anfangs darauf, ob ich Ihnen nicht einige Umrisse des gewünschten Unterrichts verzeichnen und vorschlagen könnte? und es ergab sich, dass ich viele Mühe haben würde, mir in einer solchen Arbeit selbst zu genügen; besonders wenn sie mit meinen übrigen didaktischen Grundsätzen ganz zusammenstimmen sollte. Allein wozu diese Mühe? Wer würde meinen Plan befolgen? So lange der Unterricht in den alten Sprachen nicht mit der Odyssee, der in der Mathematik nicht mit meinen ebenen und sphärischen Anschauungsübungen beginnt: ist für mich keine Aufforderung vorhanden, die übrigen Theile des Lehrplans scharf zu begränzen.

Ueberdies, wer Philosophie lehren will: der muss sich nothwendig seinen Leitfaden selber spinnen; er muss darin das kurze Resultat einer langen, eigenen Vorarbeit zusammendrängen. Bei dieser Vorarbeit bedarf er zwar eines Führers, — um nicht eigene, vielleicht sehr thörichte Grillen für hohe und neue Weisheit zu verkaufen. Aber ein Compendium kann ihm zur Führung nicht dienen; er muss vielmehr wenigstens Ein ausführliches Hauptwerk sorgfältig gelesen haben, bevor er unternehmen kann, sich für den zu gebenden Unterricht die ersten Grundlinien selbst zu zeichnen.

Von dem Lehrer der Philosophie auf einem Gymnasium fordere ich zu allererst und unbedingt: dass er den *Locke* gelesen habe. Denn ich kenne keinen andern, wahrhaft elementarisch darstellenden, philosophischen Schriftsteller; und hierauf kommt doch für den verlangten Unterricht alles an. Sprünge zu einem höhern Standpuncte, wenn man die niedern Stufen nicht kennt, taugen hier gar nichts; dagegen ist es unschädlich, wenn der Lehrer nicht weiter sieht, als Locke ihn führt. Nur darf er sich nicht einfallen lassen, aus dem weit gedehnten Werke einen kurzen Auszug zu machen, und diesen nunmehr dogmatisch in seine Schüler hineinzulehren. Sondern er muss sich die Stellen auszeichnen, wo Locke sich vorzüglich anstrengt, und seinen (in der That engen) Gesichtskreis nach bestem Vermögen zu erweitern sucht. Wer diese meine Einleitung kennt und vergleicht, dem werden solche Stellen bald auffallen. Wer den *Sextus Empiricus* mit zu Hülfe nimmt, der wird noch um Vieles besser arbeiten; wofern er alsdann nur seines Stoffes genug Meister werden kann, um ihn kurz zusammen zu pressen, und dem Schüler bloss das mitzutheilen, was die deutlichste Darstellung gestattet.

Ein zweiter Theil der Vorarbeit ist ein sorgfältiges Studium der Logik; wozu mehrere Werke verglichen werden müssen. Die Logiken von *Reimarus* und von *Krug* dürften wohl zu den klärsten gehören, und deshalb hier vorzüglich zu nennen seyn. Der Lehrer muss aber eine grosse Mannigfaltigkeit von richtigen Beispielen herbeischaffen; besonders bei den Definitionen und Divisionen; desgleichen bei den Figuren der Schlüsse. Das Vorurtheil, als ob hierin unnütze Spitzfindigkeiten lägen, muss ganz und gar verschwinden; es ist gerade umgekehrt sehr nöthig, dass man sich zur anhaltenden Aufmerksamkeit auf den natürlichen Gang seines Denkens gewöhne, um die logische Form desselben mit Leichtigkeit zum Bewusstseyn bringen zu können.

Mehr Vorarbeit für unsre ohnehin sehr beschäfftigten Oberlehrer vorzuschlagen, die entweder Mathematik oder Philologie als ihre Hauptfächer zu betrachten pflegen, mag ich nicht wagen. Wer in der Philosophie nicht vollkommen

einheimisch ist, verträgt überhaupt nicht viele Lectüre; die Mannigfaltigkeit der Systeme verwirrt ihn, statt ihn aufzuklären.

Dagegen ist zu erwarten, dass der Lehrer seinem Hauptfache selbst neue Hülfsmittel für den Unterricht in der Philosophie werde zu finden wissen. Dem Philologen stehn ja Cicero und Platon zu Gebote. Aus diesen muss er die Ethik schöpfen, oder noch besser die Schüler selbst anleiten, sie darin aufzusuchen. Und das wird sehr leicht gehn, wenn die Köpfe geweckt sind, und wenn der Lehrer begreift, dass hier noch viel mehr zu thun ist, als bloss die Worte zu erklären. Es ist aber nicht gleichgültig, wie man unter den genannten Werken wähle. Dass Platon's Kriton und die Apologie mit den Schülern gelesen werden, versteht sich hoffentlich von selbst; diese Schriften gehören schon nach *Secunda*. Aber auf *Prima* ist die Republik das Hauptwerk. Nicht um es ganz zu *lesen*; sondern um vorzüglich das erste, zweite, *vierte*, achte und die folgenden Bücher *beim Unterrichte zu benutzen*. Auch die Bücher *de finibus*, die Tusculanischen Untersuchungen, die Schrift *de officiis*, muss man nicht ganz lesen lassen, sondern die klärsten und schönsten Stellen auswählen, die Lücken selbst ergänzen, dem Auctor nachhelfen; nicht aber ihn mit scharfer Kritik verfolgen. Das letztere ist so leicht, dass es ins Kleinliche fällt; auch wusste Cicero ja selbst, dass er in der Philosophie nur Liebhaber sey.

Was noch übrig ist, wird das Schwerste scheinen; allein es ist in der That das Leichteste; nämlich die Uebersicht über die Geschichte der Philosophie. In dieser Geschichte kommen freilich manche Theile vor, die dem Schüler ganz unbegreiflich bleiben, wo nicht gar ihn lächerlich dünken, (doch hier muss der Lehrer entgegenwirken, indem er zur Bescheidenheit zurückweiset;) z. B. die Lehre der Eleaten und des Spinoza, die Entelechien und die prästabilirte Harmonie. Aber es soll auch dem Schüler hievon weiter nichts bekannt werden, als eben nur seine Unwissenheit. Er soll historisch lernen, dass Männer vom höchsten Geiste durch Untersuchungen und Behauptungen berühmt geworden sind, wozu ihm weder Locke noch Cicero, weder die Logik noch die Mathematik und die Philologie, den Schlüssel darbieten.

Der Lehrer wird zu diesem Behufe aus Tennemann's Grundriss einen äusserst kurzen Auszug machen, und den Unterricht darnach in 16 bis höchstens 20 Stunden ganz bequem beendigen.

Ueberhaupt kann der ganze Unterricht in der Philosophie nicht viel Zeit wegnehmen. Ein Vierteljahr lang vier Stunden wöchentlich Logik auf *Secunda*, und ein Halbjahr lang vier Stunden Psychologie (nach Locke) auf *Prima:* das sind die eigenen und besondern Lehrstunden, welche man hiezu aufwenden muss; unter Voraussetzung, dass die Zeit gehörig genutzt werde, und übrigens die Schüler an Fleiss und Nachdenken gewöhnt seyen. Platon und Cicero werden ohnehin gelesen; hier kommt es nur auf veränderten Gebrauch und Vortrag an. Rückblicke auf die Logik müssen allenthalben gelegentlich geschehen; praktische Uebungen darin haben ihre Stelle bei den deutschen Ausarbeitungen. Der scharfe wissenschaftliche Vortrag der Logik bleibt ohnehin der Universität; schon darum, weil die Cultur dieser Wissenschaft sonst leiden könnte; nur ist zu wünschen, dass für die Mehrzahl der Zuhörer dieses bloss die letzte Repetition eines ihnen längst geläufigen Studiums sey. Freilich habe ich die Zeitangabe so sehr als immer möglich beschränkt; weil die Schwierigkeit, in Lections-Catalogen mit der Zeit hauszuhalten, mir aus langer Erfahrung bekannt ist. Die Kunst des Unterrichts wird dereinst mehr Zeitersparung herbeiführen.

Hier haben Sie nun Vorschläge, mein verehrter Freund! die gewiss Niemand für unausführbar, für gefährlich, viel eher aber Jemand für geringfügig, kleinlich, und darum für unnütz erklären wird. Dass ich mich darüber zu trösten wissen werde, kann dies Buch deutlich genug zeigen. Wer zum Versuche Hand ans Werk legt, wird Anfangs Alles leicht finden; aber weiterhin wird das Ziel vor ihm zu fliehen scheinen. Mittelmässig gut das Verlangte zu leisten, ist eine Kleinigkeit, und kann Nutzen genug stiften; will aber ein heller Kopf und treuer Arbeiter sich hierin *ganz* Genüge thun, so wird er bald empfinden müssen, dass in der Philosophie jeder Theil aufs Ganze führt, und dass die Schwierigkeiten des Ganzen sich in jedem Theile spüren lassen.

Vorbereitung zur Philosophie auf der obersten Klasse eines Gymnasiums.

Fragment.

Die Ausarbeitung eigner Aufsätze wird unter den Schularbeiten am nächsten an die Gränzen der Philosophie hingeführt haben. Also

1) Von der Anordnung der Gedanken, die schon vorhanden sind; *rein historische*, (welche am Faden der Zeit und des Raumes fortläuft;) *logische*, (z. B. in der Naturgeschichte; Naturalien-Cabinet im Gegensatze der Fundörter;) *ästhetische*, (in einem Gedicht u. s. w.;) *speculative*, (in dem Lehrvortrage der Mathematik.) Die letztere Anordnung führt vom Bekannten zum Unbekannten; sie *erweitert* die Erkenntniss.

Mangel an Gedanken-Vorrath ist der gewöhnliche Fehler jugendlicher Aufsätze. Und dieser Mangel ist nicht immer derselbe, wie der Mangel an Kenntnissen. Er ist zunächst vorzüglich Mangel an Meinungen und Empfindungen. Also

2) Verschiedene Meinungen von Wissenschaft. Philodoxie und Philosophie. Meinungen von dem, was zu thun und zu lassen sey; (Zwecke und Vorstellungen vom Laufe der Begebenheiten gehören hinzu. Wünsche, Leidenschaften.) Meinungen von den Ursachen des Geschehens; Meinungen über die Auslegung irgend welcher Schriften; Meinungen über das Zukünftige. (*Wie* sucht der Mensch das Zukünftige zu erkennen? Wahrsagerei, Analogie aus dem Vergangenen, Ableitung aus Naturkräften, z. B. das Vorhersagen der Astronomen.) Angewöhnte Meinungen (Auctorität, Vorurtheil). — Zurückführung politischer und religiöser Meinungen auf die angegebenen Klassen. (Auch die wahrscheinlichsten Meinungen können trügen.) Unterschied zwischen Meinungen und Hypothesen.

3) Wissenschaft *a priori*. — Mathematisches Wissen. (Arithmetik, Geometrie. Mechanik, Optik, andre Theile der angewandten Mathematik.) — *Philosophie*.

Logik.	Physik.		Ethik.	Aesthetik?
	Physik der Aussenwelt.	Psychologie.	Was Andre von uns fordern können.	Blosse Gewissenssachen.
Beiden voran: allgemeine Metaphysik.			Verbunden in der praktischen Philosophie.	

Jetzt kann aus dem Stoffe der Wissenschaft etwas Beliebiges herausgenommen werden. Z. B.

1) *Freiheit*. Von irgend einem Zwange. Aber wenn ein Stein auf der Erde liegt, und Niemand ihn antastet, ist er auch frei? —

Es muss also eine innere Thätigkeit in dem freien Wesen angenommen werden, für die es einen Zwang wohl geben könnte. Der Werth der Freiheit hängt ab von dem Werthe dieser Thätigkeit.

Freiheit ist nicht Eigenschaft, sondern äusserliche Stellung, Verhältniss zu dem Umgebenden, wenn der Zwang, der ihr entgegensteht, zufällig hinzukommt. So die gesellschaftliche Freiheit und Unfreiheit.

Anders, wenn von Thieren gesagt wird, sie seyen nicht frei. Ihnen haftet der Zwang an, welchen die thierischen Bedürfnisse ausüben.

Man sagt mit Recht vom Menschen, er sey frei, indem er gegen diesen Zwang eine Kraft besitzt, das Essen, Schlafen, u. s. w. eine Zeitlang wenigstens aufzuschieben. Aber während der Mensch ungleich mehrern Reizungen ausgesetzt ist, als das Thier, erstreckt sich gleich weit, wie diese, die Kraft, ihnen zu widerstehen; und man kann gar keine Begierde angeben, welche nicht in irgend einem Menschen vorhanden seyn, und dabei in ihm einen innern Widerstand finden könnte. In sofern ist des Menschen Freiheit unbegränzt.

Warum denn, wenn der Mensch diese Kraft hat, gebraucht er sie nicht? Warum wirkt dieselbe in ihm nicht eben so leicht, wie Oberon's Horn, oder das Glockenspiel des Papageno?

Die Antwort ist: weil die vorerwähnte Kraft keinesweges eine angeborene, besondere Mitgabe ist, die dem Menschen gleich jenen Zauberdingen verliehen wäre, und ihm auch wohl könnte nicht gegeben seyn, so dass er doch noch im Uebrigen ein Mensch bliebe: sondern vielmehr der Mensch nur in sofern frei wird, als er sich dazu bildet, oder dazu gebildet wird. Das Quantum Freiheit, welches jeder hat, oder das Quantum Leichtigkeit, den Reizungen zu widerstehen, ist ein Schatz, den man verlieren und vermehren kann. Darum vermeidet böse Gesellschaft, Beispiele; darum hütet Euch vor den *ersten* Fehltritten aller Art; darum beobachtet eine weise Anordnung von Arbeit und Erholung, und sucht Euch edlere gesellige Verhältnisse. Glaubt nicht, dass Ihr dieser Hülfen entbehren, und Euch auf Eure Freiheit verlassen könntet. Betet vielmehr: Herr! führe uns nicht in Versuchung!

Hier nun weiter Betrachtung des thierischen Instincts. Er wächst hervor in der *Zeit*. Zu bestimmter Zeit wirkt sein Antrieb. Diese Zeit hängt ab vom Wachsthum des Leibes, und seinen periodischen Veränderungen. — Dem Menschen ists nicht wohlthätig, wenn er seinem Instincte lange widerstehn muss, dennoch soll er es können, und wenn die Pflicht gebietet, auch vollbringen. Beispiel von Kriegern, die Hunger und Kälte leiden sollen, und dies im Kampfe.

Der Instinct zeigt die Abhängigkeit der Seele vom Leibe. Hier

2) Ueber die Verbindung zwischen Seele und Leib. Ueber die Entstehung der sinnlichen Vorstellungen. Schwierigkeiten dabei. Leib-

nitzens prästabilirte Harmonie, als Beispiel eines kühnen Gedankens, den man soll verstehn und achten lernen.

3) *Natur* überhaupt.

Eingang: Verbindung des Menschen mit andern Dingen. Er wird ernährt, gebildet; er stirbt, wie er irgend einmal noch nicht war. Verbindung dieser andern Dinge mit noch andern; Kette der Wesen ins Unendliche. Causal-Verknüpfung überall, — eben das, was bei der prästabilirten Harmonie verworfen wurde.

Natur: *τὸ nasci rerum*. Zu unterscheiden von *Natur der Dinge*, wie der Wechsel vom Beharrlichen. Im Wechsel wiederum zu unterscheiden Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit. Wer *leidet* vom Gesetz? Wer *giebt* das Gesetz? — Warum muss man hier nicht zur Gottheit aufsteigen? *Causa finalis* ist das Ende der Naturforschung. Indem eine solche überall kann unmittelbar angenommen werden, verwandeln sich alle Erscheinungen in Wunder der Allmacht, und der gesetzmässige Zusammenhang geht verloren. Lächerlich wäre die *causa finalis* bei den Gesetzen des Hebels, des Falles, des Stosses, der Centralbewegung, welche alle sich mathematisch als nothwendig demonstriren lassen.

Aber eben darum, weil die Gesetzmässigkeit *in* den Dingen selbst liegt, und weil die Zweckmässigkeit sich mit ihr muss vereinigen lassen: ist denn jener Unterschied des Beharrlichen und Zweckmässigen vom gesetzmässigen Zusammenhange überall noch vorhanden? — Was ist das Beharrliche ausser der allgemeinen Verbindung? Man kennt es nicht ausser ihr, und alle Eigenschaften der Dinge weisen auf etwas mit ihnen Verbundenes hin. (Relativität aller Prädicate der Dinge.) — Soll man sich die Kräfte zu den Dingen *hinzukommend* denken, als etwas Fremdartiges? So müssten sie fürs erste für sich bestehen; aber die Kräfte allein lassen sich eben so wenig denken, als die Dinge allein.

Also ist vielleicht das *Band* selbst das Reale. Weltseele. Universal-Organismus, in welchem Zweckmässigkeit und Gesetzmässigkeit zusammen fällt. Ist diese Vorstellungsart wohlthätig fürs religiöse Gefühl? Es scheint, denn wir werden auf die Art selbst in der Gottheit enthalten gedacht. Mysticismus.

Aber — nur der ausserweltliche Gott kann *gütig* seyn. Nur der aussergöttliche Mensch kann *Selbstthätigkeit* besitzen, mit eigner Schuld und Würdigkeit u. s. w.

Zwei kleinere Reden zum Gedächtniss Kant's.

I. (1824.)

Bevor wir zum heitern Mahle gehn, lassen Sie uns einige Augenblicke der ernsten Betrachtung widmen! Denn ernste Gedanken ziemen dem Feste, das uns hier von verschiedenen Seiten her zahlreich versammelte. Kein Glanz eines Herrschers oder Feldherrn, kein lautes, und jedem Ohr vernehmliches Lob eines Dichters, Redners, oder Künstlers, — es ist die stille Grösse eines Denkers, die wir feiern, wohl fühlend, wie schwer es sey, sie nachdenkend zu umfassen und zu ermessen! Und was ists, das uns antreibt zu dieser Feier? Wollen wir den Manen Kant's ein Geschenk darbringen mit den Zeichen unsrer Verehrung? Nach seiner erhabenen Lehre vermag der Mensch nie mehr zu thun als seine Pflicht! Vielleicht gilt das auch jetzt von uns! Vielleicht ists eine theure, heilige Pflicht, deren leiser Stimme wir horchten, da wir uns entschlossen, uns hieher zu begeben. Lassen Sie uns das näher überlegen!

Jahrhunderte verfliessen; sie nehmen die grossen Männer, die sie brachten, mit sich hinweg. Ihre *Spuren* selbst verschwinden, wenn nicht vestgehalten durch fromme Sorgfalt der Erinnerung. Was der Geist des Einzelnen wirken solle, das hängt ab von der Empfänglichkeit Vieler, die ihm entgegenkommen oder nicht; wie lange die Wirkung dauern solle, das richtet sich nach dem Gedächtniss, nach Fortarbeit und Benutzung im Kreise der Ueberlebenden; wie rein, wie lauter, — oder wie verfälscht, wie entstellt die Nachwelt das Bild des Entschlafenen auffassen werde, darüber bestimmt zunächst seine Mitwelt, durch das Zeugniss, welches sie ihm mitgiebt oder nachsendet. Denn das Grab für sich allein ist kalt und stumm; es redet nur dann, wo ihm Sprache geliehen wird von warmen Herzen. —

Man traue nicht den Büchern allein! Sie waren sonst bessere Hüter eines grossen Ruhmes, als jetzt; in unserer

Zeit tödtet ein Buch das andre, und alle sind nur Wellen einer grossen Fluth, worin jährlich manches Köstliche versinkt.

Man traue nicht den Lehren allein! zumal den philosophischen Lehren. Denn was ist Philosophie? Auf diese alte und berühmte Frage möchte ich leicht voll Unmuths über langjährige Erfahrung, mit zwei Worten also antworten: Philosophie ist der Spielball der Missverständnisse.

Auch Kant ist oftmals missverstanden worden. Seine Lehre, so gut wie manche frühere, bedarf gar sehr des guten Willens, gar sehr des redlichen Selbstforschens, um in ihrem eigenen Geiste gefasst, im wahren Verhältnisse zu ihren wesentlichen Zwecken gedacht zu werden. Denn die Kühnheit, womit Kant das vermeinte Wissen angegriffen, die Zurechtweisung, womit er es auf ein bescheidenes Glauben zurückgeführt hat, ist nicht ähnlich den neuesten Meinungen, die jetzt am lautesten reden. Kant war ein Denker, und die Quelle des Denkens lag in ihm selbst; sie war das inwendige Eigenthum seiner Persönlichkeit. Es liegt klar am Tage, dass er von seinen Vorgängern nur eine schwache Anregung in sich aufgenommen, dass er sein Bestes sich selbst geschaffen hatte. Solches ureigenes Denken aber ist oftmals strenge; es stellt sich dar in harten Formen; es schmückt sich nicht mit schönen Worten; es nimmt nicht viel Rücksichten auf Dinge und Personen rechts und links; es berechnet nicht klüglich die Aufnahme, die man ihn gönnen werde; es schmeichelt nicht den schwachen Seiten der Menschen, nicht einmal den allgemeinen Schwächen der menschlichen Natur; sondern es hat einen geraden Gang, den Gang seiner innern Nothwendigkeit; wird ihm dieser Gang versperrt, so geht es gar nicht; es spricht dann wenigstens nicht, sondern zieht sich zurück, in die geheimsten Gegenden der innern geistigen Welt. — Kant nun traf ein Zeitalter an, worin er frei reden konnte; ja ein solches, worin die freie Rede selbst zuweilen darum, weil sie frei war, Beifall erlangte. Die heutige Welt würde ihm nicht gerade Zwang angethan, aber kalt und spröde bei seinem Unternehmen vorübergegangen seyn; sie würde etwas von todter Verstandes-Reflexion gesprochen, und sich weiter nicht viel gekümmert haben.

Darum ist es heut zu Tage keinesweges leicht, Kant's Andenken in seinem gebührenden Glanze zu erhalten. Näher und näher rückt von mehrern Seiten die Gefahr, dass der starke und heitere Geist Kant's durch warme, aber abspannende Winde verscheucht, dass der Kern seiner Werke trocken, dass die Welt seiner Gedanken zu eng für die spätern Phantasien gefunden werde. — Doch nein! die Philosophie, wenn sie rechnet vom Geburtstage Kant's, beginnt heute ein neues Jahrhundert. Sie erblickt hier einen ehrenwerthen Kreis, versammelt, um das neue Jahrhundert fröhlich zu begrüssen! Sie fühlt, — denn sie hat nicht bloss einen Verstand, sondern auch ein Herz! — sie fühlt, sage ich, mit welcher edeln Dankbarkeit sich die Schüler Kant's erheben zur frohen Hoffnung, dass auch dem neuen Jahrhundert der erhabene Meister noch angehören werde. Wie sollte sie denn verzagen? Wenn der Mann, dessen ganze Seele in der reinen Wahrheitsliebe ihr einziges Wesen hatte, solche Schüler finden konnte, welche die Flamme der aufrichtigen, und völlig rücksichtlosen Verehrung von einem Jahre zum andern stets heller leuchten lassen, sie stets mit neuer Nahrung versehen: so darf man ja nicht mehr fragen, ob die Wahrheit noch Freunde besitze unter den Menschen? Freudig muss man es ausrufen: die Wahrheit hat Freunde, sie schafft sich Freunde, sie ist mächtig genug durch den Reiz, der von ihr selbst ausgeht; und das menschliche Auge ist für das Licht, was sie aus weiter Ferne strahlen lässt, noch empfindlich genug. So wird denn auch die Verehrung Kant's noch lebendig bleiben bei späten Nachkommen! Nicht bloss das zweite Jahrhundert nach Kant, sondern auch das dritte, und die folgenden, — sie werden es erfahren, dass die in vorchristlichen Zeiten nur selten erschienene, und seit Christus bei weitem nicht immer vestgehaltene, auch in den neuesten Zeiten oft genug verdorbene, Reinheit der ächten Sittenlehre, bei uns durch Kant, der in diesem Puncte unser Platon ist, wieder hergestellt, und mit solchem Nachdruck, wie ihn das Zeitalter bedurfte, eingeschärft ist. Sie werden es vernehmen, dass einem Geschlechte, welches den alten Unterscheidungen zwischen Schein und Wahrheit längst entfremdet,

schon die schwachen Hume'schen Zweifel für sehr vermessenen Skepticismus hielt, wiederum ganz von neuem Geschmack für die höhere Speculation beigebracht wurde durch unsern Kant! *Unsern* Kant! Werden Sie, verehrteste Anwesende, mich entschuldigen, wenn ich so dreist bin, ihn auch den Meinigen zu nennen? Zwar nicht in dieser Stadt leuchtete mir zuerst das Licht der Sonne; aber das Licht der Kantischen Lehre hat mir geleuchtet und geholfen, seitdem ich dafür empfänglich war. Und wie die Pflanze sich hinzieht zum Lichte: so sehnte sich mein Jünglingsalter nach Königsberg, ohne die geringste Ahnung, dass dereinst mein Fuss diesen Boden betreten würde. Gesehen habe ich ihn nicht, den Weisen, aber gleich nach meiner Ankunft wurde ich geführt in diesen Kreis, denn es traf sich, dass eben sein Jahresfest gefeiert wurde. Seitdem sah ich diese Versammlung vielfältig abnehmen und wieder wachsen; ich erkannte mehr und mehr den starken Lebenskeim, den sie in sich trägt; ich sehe, wie die Verehrung, wie das fromme Gedächtniss, nachdem die erste Möglichkeit des Vergessens überwunden ist, an Energie vielmehr gewinnt als verliert, wie das theure Bild, das ihr vorschwebt, mehr und mehr einer überirdischen Klarheit sich nähert, und von der Vergänglichkeit *eine* Spur nach der andern abzulegen scheint. So schwebte wohl in alter Zeit, in der Sprache des Alterthums, ein Mensch zu den Göttern empor; denn man fühlte, dass man dessen stets gedenken werde, der schon so lange war gefeiert, und jedesmal gleich ernst und aufrichtig gepriesen worden. Das wahrhaft Ehrwürdige kann nicht veralten; es bleibt sich gleich; es fesselt unsre Blicke wie vormals, so heute, und so immerdar! Darum glaube ich, dieses Fest wird auch dann noch fortdauern, wenn ich nicht mehr bin; es wird sich erneuern, so oft das Jahr seinen Kreis vollendet; der Weise von Königsberg wird ein stets lebender Mitbürger seiner Vaterstadt seyn; sie wird, so lange sie steht, Kant's Ruhm erhalten zu ihrem eignen Ruhme. Möge sie bestehen, so lange irgend das allgemeine Loos aller irdischen Vergänglichkeit es gestattet; möge sie blühen durch beides, durch Wohlstand und durch Weisheit!

II. (Am 22sten April 1833.)

Höchst geehrte Herren!

Bei der vorjährigen Feier dieses für Königsberg so ruhmvollen Tages nahmen Sie es gütig auf, als ich den Wunsch äusserte, der Geburtstag Kant's möge sich die Gedächtnissreden aneignen, welche jetzt dem Todestage, diesem an sich traurigen, und durch die Jahrszeit, in welche er fällt, vollends ungeeigneten und von jeder grössern Theilnahme abschreckenden Tage, stiftungsmässig anheim fallen. Man erkannte es an, dass dem Festmahle mehr Würde, den jungen Rednern aber mehr Aufmunterung zu Theil werden könnte, wenn zwei Hälften einer Jahresfeier, die jetzt durch fast zehn Wochen getrennt sind, zu einem schöneren, eben sowohl erhebenden als erfreuenden Ganzen vereinigt wären. Es war Herr Universitäts-Richter Grube, der die nöthigen Einleitungen zu machen sich erbot, um wo möglich die gewünschte Abänderung der Schreiber'schen Stiftung zu bewirken, deren Zweck nur dabei gewinnen könnte. Seine Krankheit begann in der Zeit, da ich beabsichtigte, ihn an sein Versprechen zu erinnern. Und jetzt — vermissen wir ihn! Unser Kreis ist nicht mehr genau der nämliche, der noch vor einem Jahre sich hier versammelte. Die Zeit beherrscht ihn; er schwindet und wächst. So stark nun auch dies Schwinden und Wachsen sich mir heute aufdringt: ich soll nicht reden von dem Wandelbaren, sondern von dem Beständigen. Mögen die Personen wechseln, wenn nur die Ehre Kant's den ihr gebührenden Zoll gleichmässig empfängt; denn sie ist nicht wandelbar, sondern dauernd; sie soll dauern, so lange es Menschen giebt, die im Stande sind sie zu schätzen.

Doch möchte Jemand fragen, wozu denn die jährliche Rede jetzt noch nützen solle, da seit einem halben Jahrhundert so unendlich oft das Verdienst Kant's ist erhoben und erniedrigt und wieder in seine Rechte eingesetzt worden, dass ein so vielfach besprochener Gegenstand sich nun von selbst verstehen solle. Aehnlicher Meinung war ich, da ich

mich vor einigen Jahren Kantianer nannte. Es schien mir damals nicht der Mühe werth, diesem Ausdrucke eine weitläuftige Rechtfertigung beizufügen; jeder Sachkenner, glaubte ich, würde von selbst Wesentliches und Abtrennbares in der Kantischen Lehre unterscheiden, oder doch in meine Unterscheidung des Einen vom Andern sich zu finden wissen. Aber was ist mir begegnet? Erst ganz neuerlich habe ich einen Vorwurf vernehmen müssen, der mir in dieser höchstgeehrten Versammlung zum Beweise dienen kann, dass es noch immer nöthig ist, über Kant's Philosophie zu reden, um in ihr das Bleibende vesthalten zu können, während das Zufällige, oder doch Abtrennbare, sich gegen die Schicksale alles Zeitlichen schwerlich sicher stellen lässt. Das vielgefragte Orakel, Conversations-Lexikon genannt, wird manchem dieser verehrten Herrn wahrscheinlich schon gesagt haben, was ich meine. Nicht Ernst soll es mir seyn, wenn ich die Benennung des Kantianers mir selbst zuschreibe; vielmehr eine Verhöhnung — ja eine *Verhöhnung*, will man darin finden, oder wenn nicht wirklich finden, so soll doch aus meinem Munde, — nachdem ich beinahe ein Vierteljahrhundert lang den Kantischen Lehrstuhl zugleich den meinigen nennen durfte, — jener Ausdruck fast so klingen. Dagegen, höchstgeehrte Anwesende! protestire ich laut in Ihrer Aller Gegenwart. Und nachdem diese Protestation abgelegt worden: eile ich nun, die Ehre Kant's, zwar kurz, aber deutlich, nach meiner Art zu verkündigen; jedoch mich bescheidend, dass ich nur den Schriftsteller kenne, ein Theil dieser verehrten Gesellschaft aber die Vorrechte der persönlichen Bekanntschaft vor mir voraus hat.

An dem Schriftsteller Kant nun wird jeder aufmerksame Leser zuerst die Geradheit und reine Wahrheitsliebe auch da erkennen, wo ein Kampf mit der Sprache sichtbar wird, der hie und da durch neue Wortschöpfung den Sieg zu erringen sucht. Diese Geradheit aber will nicht durch Machtsprüche überwältigen; vielmehr, sie will überzeugen. Darum legt sie ein reiches Mannigfaltiges weit ausgebreitet vor Augen, aus welchem einige Hauptpuncte sich hervorheben sollen, dergestalt, dass sie nicht wie bei Fackelschein oder Mond-

schein aus einem räthselhaften Dunkel, sondern wie am hellen Tage in vollständiger Umgebung und Begränzung mögen aufgefasst werden. Um die Vernunft zu kritisiren, redet er vorher vom Verstande; um die *reine* Vernunft zu beschränken, macht er die Rechte der Erfahrung gelten; um von der Erfahrung reden zu können, beginnt er von der Sinnlichkeit. Das Ganze der menschlichen Erkenntniss will er überschauen lassen, damit man vollständig überlegen könne, ob die Philosophie dazu tauge, im Namen der reinen Vernunft das theologische Gebiet zu betreten, um dogmatische Stützen des Wissens, (also auch dogmatische Streitigkeiten,) einem Glauben darzubieten, der solcher Stützen eben so wenig bedarf, als ihm die Streitigkeiten heilsam zu seyn pflegen. So betrachte ich die Kritik der reinen Vernunft, ihrer Hauptabsicht beistimmend, und von hinten nach vorn meinen Blick richtend; denn also weiset mich der Titel selbst, der offenbar von den letzten Theilen des Werkes hergenommen, den Zweck bezeichnet, zu welchem alles Vorhergehende nur die Mittel, die Zurüstungen und Veranstaltungen enthält. Fasse ich aber jetzt diese Zurüstungen und Veranstaltungen einzeln, und für sich allein ins Auge: so finde ich allerdings jene Seelenvermögen, Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit. In dieser Hinsicht habe ich nie der Lobredner Kant's seyn können; vielleicht aber kann ich ihn, den Schriftsteller, dennoch vertheidigen. Der Schriftsteller schloss sich seinem Zeitalter an; er fand die Seelenvermögen in der Wolff'schen Schule vor; sie waren das Bekannte, Geläufige, woran er seine Darlegung der mannigfaltigen theils wahren, theils vorgeblichen menschlichen Erkenntnisse anknüpfte. Ueberzeugen wollte er durch eine Musterung *aller* dieser Erkenntnisse; darum sprach er von *verschiedenen* Erkenntnissvermögen. Dass er nun gerade diese *Vermögen* nicht mit der Kraft seines kritischen Scharfblicks in Frage nahm, muss ich zwar bedauern; sollte ich aber angeben, welchen andern, eben so sichern und bequemen Weg er hätte geben können, um sich in Ansehung dessen, was ihm Hauptsache war, seinen Zeitgenossen deutlich zu machen, so müsste ich verstummen. Es ist ihm auch so noch schwer genug geworden,

verständlich und eindringlich zu sprechen; hätte er sich in den Hauptpuncten der Psychologie von seinem Zeitalter entfernt, so wäre er vielleicht von Niemandem verstanden worden. Meine eigne Erfahrung, die ich schon bei Gelegenheit meiner Pädagogik machte, bestätigt das aufs Entschiedenste. Erst Fichte's Untersuchungen, die aus den Kantischen entsprangen, haben in Ansehung der sogenannten Seelenkräfte einen kritischen Blick vorbereitet, und dennoch ist ein sehr grosser Theil des heutigen Publicums noch heute desorientirt, sobald verlangt wird, man solle *Erkenntnisse* überschauen, ohne die vermeinten und sehr künstlich gesonderten, gespaltenen, zergliederten Erkenntniss*vermögen* dabei vorauszusetzen. Freilich steht jetzt die Hegel'sche Schule der Kantischen so schroff gegenüber, dass diejenigen, welche noch heute mit den nämlichen Rüstzeugen, welche einst Kant für *sein* Zeitalter aus der Wolff'schen Schule entlehnte, bewaffnet auftreten, es aus ihrer eigenen Erfahrung lernen können, wie wenig sie damit ausrichten, und wie sehr sie Ursache hätten, vergängliche Formen des Vortrags zu unterscheiden von der Hauptsache, die nun anderer Hülfsmittel bedarf, um mit Erfolg ins Licht gesetzt zu werden. Das Lob Kant's hingegen, als eines Schriftstellers für seine Zeit, die er nothwendig *zuerst* belehren musste, wenn seine Lehre bis zu uns und zu den Nachkommen gelangen sollte, wird eher gewinnen als verlieren, wenn wir sehen, wie geschickt er mit schlechten Messern zu schneiden, das heisst, diejenigen Anknüpfungspuncte zu benutzen wusste, die ihm zu seinem Gebrauche sich damals darboten. Doch ich halte mich dabei nicht auf; ich eile weiter.

Der zweite Hauptpunct, welchen jede Lobrede auf Kant wird ins Auge fassen müssen, ist seine Vielseitigkeit. Mag er von Naturwissenschaft oder vom Schönen und Erhabenen, von der Nothwendigkeit oder von der Freiheit, reden, mag er die vermeinten Erkenntnisse der Dinge zurückweisen, oder das Primat der praktischen Vernunft vertheidigen; mag er immerhin dabei in gewissen angenommenen Formen des Vortrags, wie in der Kategorienlehre, sich bewegen: stets ist er bei der Sache, stets kennt er den Gegenstand, dessen

unmittelbare Betrachtung ihm mehr gilt, als die Absicht, den vorliegenden Systemfächern eine Ausfüllung zu geben. Das gerade konnten seine Nachfolger nicht erreichen. Sie meisterten und künstelten an der Gestalt seines Systems; und weil er hie und da die Symmetrie vielleicht mit mehr Liebhaberei als nöthig gesucht hatte, so sollte nun Alles symmetrisch werden. Die ganze Philosophie sollte sich in eine Reihe congruenter Figuren verwandeln; während die Kantischen Schriften selbst, weit hinaus über die gesuchte Symmetrie, eine natürliche Mannigfaltigkeit des Vortrags zeigen, wie sie aus dem ursprünglichen Reichthum eines so grossen und so selbstständigen Geistes hervorgehn musste. Dies Vielförmige wollte man einförmig haben; daher Reinhold's leerer Formalismus, der schlechterdings von Einem Grundsatze ausgehn wollte, ohne Ueberlegung, ob sich Naturlehre und Sittenlehre, Metaphysik und Aesthetik, mit Einem Stempel wolle prägen lassen oder nicht. Daher der einseitige Fichte'sche Idealismus, der das Eine was Noth thue, wonach Reinhold so ängstlich fragte, nun endlich in seinem Ich meinte gefunden zu haben. Selbst Schelling, ein von Natur wahrhaft reicher Geist, und an Reichthum, wenn auch nicht an Tiefe, unter den Nachfolgern Kant's wohl der nächste neben ihm, wusste nichts Besseres, als das Fichte'sche Ich durch sein Absolutes zu überbieten; darüber verlor er die kritische Besonnenheit, welche der Schüler Kant's vor allen Andern sich aneignen muss; und stürzte in den Dogmatismus des Spinoza, dessen energische und freimüthige Erhebung aus dem Judenthum, worin er geboren war, wohl seine Eigenheiten entschuldigen, aber nimmermehr eine ihm nachgeahmte Eigenheit, die beim Nachahmer zur Beschränktheit wird, rechtfertigen kann. Von den eintönigen Trichotomien der Hegel'schen Schule zu reden, vermeide ich, um nicht befangen zu scheinen. Das Beispiel dieser Trichotomien gab Kant; aber er verlangte nicht, dass Systemfesseln daraus werden sollten. In allen diesen Vergleichungen erscheint Kant als der einzige wahrhaft freie Geist, der die Verschiedenheit der Gegenstände in sich aufzunehmen wusste, ohne wie mit einem versengenden Plätteisen darüber herzufahren.

Der kritischen Besonnenheit, die fast den eigenthümlichsten Ruhm Kant's ausmacht, da sie in solcher Stärke, und dabei so frei von Zweifelsucht, ihrer gefährlichsten Nachbarin, vielleicht nirgends in der ganzen Geschichte der Philosophie wiederzufinden ist, habe ich zwar schon erwähnt; allein hier muss ich etwas hinzusetzen. Denn wer sie rühmt, der scheint fast die Philosophie selbst zu schmähen; es kann aber unmöglich meine Absicht seyn, den Philosophen auf Kosten der Philosophie zu loben. Unzweifelhaft ist es leider, dass Mancher die Philosophie nach dem Eindruck beurtheilt, welchen der Streit der Systeme hervorbringt, dem gegenseitige Kritik wie ein fortgesetzter Selbstmord erscheint, wodurch die Wissenschaft, kaum aufblühend, immer von neuem sich wieder zerstöre. Unleugbar ist ferner, dass Kant, der zu seiner Zeit schon der Alles Zermalmende genannt wurde, in dem jetzt erneuerten Spinozismus einen nicht geringen Stoff würde aufgehäuft finden, woran er, — man kann es aus seinen Schriften schliessen, — seine kritische Stärke ganz auf ähnliche Weise wie früher gegen ähnliches Uebel zu gebrauchen sicherlich nicht unterliesse, wenn er zu uns sich herablassend nun wiederkehrte. Ist das ein Wunder? Ist es beschämend für die Philosophie? Um das zu glauben, müsste man die Philosophie nicht kennen. Wer etwas von ihr weiss, der weiss auch, sie solle eine Gedankenwelt ordnen und beherrschen. Aber wo ist diese Gedankenwelt? Diese eben muss erst geschaffen werden, denn mit uns geboren ist sie nicht. Ein poetischer Aufschwung des Geistes muss vorangehn; dürre, unfruchtbare Köpfe taugen nicht zur Philosophie. Aber wie nicht alle poetische Köpfe Geschmack haben, so besitzen nicht alle philosophische Köpfe zugleich Kritik. Das Werk des Denkens gelingt hier nicht so leicht wie in der Mathematik, für welche uns Allen Raum, Zahl, Zeit, Bewegung, schon vorschweben, damit innerhalb dieser Gedankensphäre die Wissenschaft ihre regelrechten Constructionen beginnen könne. Und selbst in dieser Gegend — wie lange hat sich die Astronomie in vergeblichen Constructionen für die Bahnen und Lagen der Himmelskörper vorher abgemühet, ehe sie die wahren herausfand! Freilich ist

sie früher ans Ziel einer richtigen Auffassung gelangt, als dies von der Metaphysik kann gerühmt werden, die gerade den schwersten und weitläuftigsten Theil der Philosophie ausmacht. Aber wie alt ist denn wohl die Philosophie? Wie lange Zeit hat sie sich bis jetzt zu ihrer Gedankenschöpfung genommen? Drittehalbtausend Jahre, wird man sagen, denn ihre Geschichte beginnt mit dem Jahre 640 vor Christo. Gewiss eine lange Zeit, worin sie etwas musste vollbringen können, das vor der Kritik zu bestehen vermöchte; und solcher Rechnung zufolge wären denn freilich die Kantischen Kritiken, die unstreitig Kant's Hauptwerke sind, etwas spät gekommen; dergestalt, dass nun wenigstens nichts Neues zu kritisiren mehr hätte zum Vorschein kommen sollen. Aber gegen diese ganze Rechnung ist gar viel einzuwenden. Meiner Zählung nach ist die Philosophie nicht älter als etwa vierhundert Jahre. Denn ich zähle *die* Jahre, worin sie etwas *geschaffen* hat, und da finde ich nur zwei Jahrhunderte bei den Griechen, und zwei Jahrhunderte in der neueren Zeit bis auf uns. Noch mehr! Es ist erst durch Kant's Anregungen dahin gekommen, dass die Geschichte der Philosophie mit der ihr gebührenden Sorgfalt wieder bearbeitet wurde; und gerade jetzt erst sind die Forschungen der Alten unter uns von neuem so lebendig geworden, dass wir uns wiederum vollständig in sie hineinversetzen, und sie mit unserm Gedankenkreise in genaue Verbindung setzen können. Wird man sich denn wundern, dass neben einer noch heute wahrhaft jugendlichen Gedankenschöpfung dem kritischen Geiste Kant's eine ganz besondere Verehrung muss zugewendet, dass ihm vor allen Dingen Nachfolge und Fortsetzung muss gewünscht werden?

Doch weiter! Das Grösste darf ich am wenigsten verschweigen. Es ist die ruhige, streng sittliche Würde der Kantischen Lehre und des Kantischen Vortrags. Diesen Eindruck empfand das Zeitalter am stärksten; denn es erblickte in Kant einen Denker, der nichts für sich selbst suchte, und der eben deshalb in völliger Einstimmung war mit seiner eignen Lehre, nach welcher kein sittliches Streben seinen Werth in dem Gegenstande, auf den es gerichtet ist, son-

dern nur in seiner eigenen Form suchen soll. Wie leicht wäre es mir, in diesem Puncte der Lehre wenigstens zu zeigen, dass ich Kantianer bin. Denn da Kant in der Form des sittlichen Strebens den Werth desselben suchte, — was habe ich hieran geändert? Habe ich etwa den alten Fehler erneuert, Güter des Willens an die Spitze der Sittenlehre zu stellen? Habe ich, was Kant verbot, eine Materie des Begehrens hervorgehoben? — Vielmehr, welche Form die gesuchte sey, das habe ich zu bestimmen unternommen; eine bloss logische der Allgemeinheit wurde ungenügend befunden; darum erinnerte ich, dass diese Form, da sie eine Werthbestimmung enthalte, den Namen einer ästhetischen verdiene; und dass auf dieser verborgenen Unterlage die eigentlich moralische Bestimmung erst ruhet und daraus folgt; womit die Begeisterung für das pflichtmässige Sollen, durch welche Kant's Schriften wahrhaft erbaulich wirken, ihre wissenschaftliche, nüchterne Erklärung empfangen. Wie leicht aber wäre es mir nun ferner zu zeigen, weshalb ich, von hier ausgehend, mich von der Kantischen Freiheitslehre entfernen musste! Ueber diesen so unendlich wichtigen Punct ist sich Kant an verschiedenen Orten in seinen Schriften nicht ganz gleich; es giebt hier bei ihm eine feine Linie des Unterschiedes, die wir ihn stellenweise genau beobachten, anderwärts überschreiten sehen, welches bei seinen psychologischen Ansichten nicht füglich zu vermeiden war. Aber Kant's Nachfolger — davon muss ich schweigen! Die Unbehutsamkeit darf ich nicht enthüllen, mit der man das Schwere leicht nahm, und eine Steigerung von Missverständnissen veranlasste, gegen die ein akademischer Lehrer sich stets aufs sorgsamste zu hüten alle Ursache hat. Denn nicht bloss auf philosophischen Kathedern wird von der Freiheit gesprochen, und nicht immer mit sittlichen, nicht immer mit rechtlichen Gesinnungen wird das von dort her aufgenommene verarbeitet und angewendet.

Leicht genug wäre es mir demnach, eine Palinodie zu singen, und zu zeigen, ich sey nicht Kantianer; vielleicht eher Leibnitzianer, oder ein Anhänger Locke's, oder was sonst etwa herauskäme, wenn hier Aehnlichkeiten, dort Abweichungen

hervorgehoben würden. Wohlan denn! Schlägt man die Abweichungen höher an als ich selbst; oder gönnt man mir nicht den Namen eines Kantianers, so thue ich Verzicht darauf. Denn Er, der allein entscheiden könnte, lässt sich leider, von keinem Sterblichen mehr sprechen. Zwar ein Traumbild, ein eben so nichtiger als stolzer Gedanke, schwebt mir zuweilen vor; eine Versammlung, worin Platon, Aristoteles, Parmenides, Cartesius, Locke, Leibnitz, Spinoza, Hume, Kant, — zu Gericht sitzen würden, um ein Urtheil über meine Arbeiten zu fällen. Ob sie wohl einig werden möchten? Platon und Aristoteles würden sogleich unter sich zusammentretend in jenen Streit gerathen, der durch sie veranlasst im Mittelalter die sogenannten Realisten und Nominalisten so lange Jahrhunderte hindurch beschäfftigte; — freilich würden sie ihn geschmackvoller führen als die Scholastiker, doch schwerlich sich verständigen, ausser etwa mit Hülfe der heutigen Mathematik und Physik. Wofern Spinoza hingegen, wofern Parmenides mir Anfangs mit einiger Spannung zuhörten, was würde weiter geschehen? Der alte Parmenides würde schweigen wie eine Bildsäule. Spinoza, nach vergeblichem Bemühen, dem Parmenides ein Wort des Beifalls für sich abzugewinnen, würde sich an seinen Vorgänger Descartes wenden, und mit diesem, wie mit einer sichern und reichen Beute, auf und davon gehen. Locke, weit abgewendet von jenen Allen, möchte mir wohl für ein Weilchen seine Aufmerksamkeit schenken, in gelassener Ruhe, so lange von Psychologie die Rede wäre; Leibnitz würde mir seine angebornen Ideen entgegenstellen, dadurch aber Locke'n gegen sich reizen, und im Gespräch darüber wäre ich bald vergessen. Hume würde einigen Witz aussprühen, aber bald abgefertigt von Kant sich entfernen. Wer bliebe mir dann übrig? Kant allein. Dass er mir gütig zuhören möchte, schliesse ich zum Theil aus dem, was an seinem System in Frage zu stellen ist. Denn dies System ist nicht überall hart; es hat weiche Stellen, wo sichs ergiebt, dass der Geist nicht gefangen war in der angenommenen Form. So hebt eine höchst scharfsinnige Anmerkung das unsichere Princip auf in den Anfängen der Naturwissenschaft; so stellt

die Kritik der Urtheilskraft sich in einen merklichen Gegensatz gegen die Vernunftkritik; und so würde ich Anknüpfungspuncte eines Gesprächs eben da entdecken, wo das Lehrgebäude keine felsenfesten Mauern, sondern eine Zugänglichkeit auch für solche Meinungen zeigt, die in das System nicht recht passen. Demnach würde ich versuchen, nachzuweisen, Kant sey nicht überall und im engsten Sinne Kantianer; und auf diese Weise würde ich die Strenge dieser Benennung erst mildern, um sie hintennach biegsam genug zu meinem Gebrauch zu finden. Doch was hilft mein Träumen? Kant hört mich auch nicht!

So stehe ich denn als ein Unbefangener ausserhalb des Kreises einer bekannten Schule; und in dieser Unbefangenheit lege ich ein unpartheiisches, also desto stärkeres Zeugniss ab für Kant; in dieser veränderten Stellung wiederhole ich, dass seine Lehre noch immer als die Grundlage unserer heutigen Philosophie muss betrachtet, studirt, hochgeehrt werden. Von keiner äussern Rücksicht mehr gebunden preise ich diese Stadt, den Geburtsort des grossen Denkers, diese Hochschule, seinen nächsten Wirkungskreis; diese Gesellschaft, die Beschützerin seines Andenkens. So theuer mir die Wissenschaft ist, für die ich gelebt habe und noch lebe, so gewiss wünsche ich die jährliche Wiederkehr dieser Versammlung, damit im Nothfall noch Funken unter der Asche glühen mögen, an denen sich ein helles und wärmendes Feuer entzünden könne. Denn die Zukunft ist dunkel, wenn sie nicht eine Bürgschaft empfängt durch die Fürsorge solcher Männer, die das Edle und Grosse kannten, und die Muth und Kraft anwenden, um es den Nachkommen unverkümmert zu überliefern.

Ueber die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe.

1835.

Vorerinnerung.

Von einer Seite erscheint es rathsam, die Ontologie in die engsten möglichen Gränzen einzuschliessen, weil die grosse Allgemeinheit derselben jeden geringsten Irrthum, der in ihr begegnet seyn möchte, zum Riesen macht, sobald man zu Anwendungen übergeht. Aber andererseits sind leere Stellen, welche durch eine ontologische Untersuchung besetzt werden könnten, auch gefährlich; weil die Versuche denkender Köpfe überall freie Bewegung behalten, wo ihnen nicht bestimmte Lehrsätze entgegentreten; daraus entstehen alsdann, wo nicht irrige Theorjen, so doch Zweifel und Misshelligkeiten.

Hat die Eidolologie, nach Untersuchung des Ich, und nach Zurückweisung des Idealismus, der Psychologie den Grundbegriff des Strebens gehemmter Vorstellungen dargeboten, so muss alsdann der Begriff der Seele (als Substanz des Geistes) dem ontologischen Begriffe des Realen, und der Begriff der einfachen Empfindung (woraus weiterhin die Vorstellungen erklärt werden) dem der Selbsterhaltung subsumirt werden. Ueberlässt man es nun der Psychologie, von hier aus weiter fortschreitend sich in ihre mathematischen Betrachtungen zu vertiefen: so bleibt Raum für andre Betrachtungen über den allgemeinen ontologischen Gedanken, es könne in Einem Realen, welcher Art es auch sey, eine Mehrheit entgegengesetzter innerer Zustände vorhanden seyn; und es lasse sich fragen, was aus dieser Voraussetzung folge?

Bisher war diese Frage im Vortrage der Ontologie, wo sie nicht nöthig ist, vermieden worden. Es schien genug, den speciellen Fall entgegengesetzter einfacher Vorstellungen in der Seele zu untersuchen; wofür sowohl die Lehre vom Ich, als auch die unmittelbare innere Erfahrung ihre Hülfsmittel darbieten. Mehrmals jedoch haben Mittheilungen in

Briefen und Gesprächen darauf hingewiesen, dass Versuche, jenen allgemeinen ontologischen Gedanken zu verfolgen, nicht leicht ausbleiben können; und dass zur bestimmteren Verbindung der Ontologie und Psychologie etwas zu wagen immer noch räthlicher sey, als den Raum für unsichere Reflexionen ganz offen zu lassen.

So ist der vorliegende kurze Aufsatz entstanden. Er ist kurz, theils wegen Mangels an Musse, theils weil er nur einheimische Verhältnisse des Systems betrifft, auf andre Systeme aber keine Rücksicht nimmt. Er wird deshalb vorläufig in einem engern Kreise bleiben können, und *es ist die ausdrückliche Bedingung, unter welcher er mitgetheilt wird, dass ohne besondre Erlaubniss des Verfassers davon kein öffentlicher Gebrauch gemacht werde.* Der Privatgebrauch dagegen ist unbeschränkt gestattet.

Die Abtheilung des Aufsatzes ergiebt sich aus der Natur des Gegenstandes. Das Verhältniss der Ontologie und Psychologie muss zuerst von der ontologischen, dann von der psychologischen Seite erwogen werden, darauf kann alsdann die engere Verbindung beider unternommen werden.

Erstes Capitel. Beleuchtung von der ontologischen Seite.

§. 1. Um nicht gleich Anfangs die nöthige Vorsicht ermangeln zu lassen: werde zuerst der Hauptcharakter des Systems, von welchem für jetzt angenommen wird, dass man darin zu bleiben gedenke, — zwar nicht von neuem gerechtfertigt, (welches unter dieser Voraussetzung ganz unnütz seyn würde,) aber vest ins Auge gefasst, um nicht unabsichtlich verletzt zu werden.

Genaue Sonderung der beiden Begriffe vom reinen Seyn, und vom wirklichen Geschehen, ist dieser Hauptcharakter.

Den bekannten Systemen, welche das reine Seyn so behandeln, als läge in ihm schon das wirkliche Geschehen, würde man ein Gegenstück geben, wenn man das Geschehen nun umgekehrt so behandelte, als passten auf dasselbe die Folgerungen, welche bei realen Wesen nur aus dem Begriffe des Seyn hervorgehn. Die wahre Metaphysik käme alsdann in die Mitte zwischen irrigen Systemen; und hätte

sich beider mit gleicher Sorgfalt zu erwehren. Die Extreme aber würden, nach einem alten Sprichwort, sich berühren; denn die Vermengung des Seyn und des Geschehen, von der einen Seite vermieden, käme von der andern Seite wieder in Gang; und möchte dann bald in alle, wohlbekannten alten Geleise zurückfallen.

§. 2. Zustände des Realen sind nicht das Reale selbst; sondern das Geschehen in ihm. Entgegengesetzte Zustände in Einem Realen sind nicht zwei Reale im Zusammen, sondern zwei oder mehrere Formen, in welchen ein und dasselbe Reale seine Qualität selbst erhält. Ihr Gegensatz trifft nicht diese Qualität; und es braucht also diese Qualität nicht von neuem erhalten zu werden; sie liegt unversehrt in beiden oder in den mehrern.

§. 3. Wenn dort, wo die Metaphysik den Begriff der Selbsterhaltung einführt, der Begriff des Seyn hinweggenommen wird, so folgt keine Selbsterhaltung. Es bleibt vielmehr bei der Störung. Nun ist gerade wie dort so hier, bei entgegengesetzten Zuständen in Einem Realen die Voraussetzung, dass sie zusammen sind, und dass sie in irgend einer nicht näher zu bestimmenden Rücksicht, sich wie ja und nein gegenseitig verhalten. Es fehlt aber hier der Begriff des Seyn. Folglich tritt hier nicht Selbsterhaltung jedes Zustandes ein, sondern Störung der Zustände.

§. 4. Mit diesem Begriffe der Störung nähert sich nun die Metaphysik, wie sie muss, der Erklärung des Gegebenen. Hielte sie allenthalben die Selbsterhaltung vest: so könnte sie zu solcher Erklärung nie gelangen. Denn Selbsterhaltung, im metaphysischen Sinne, liegt nicht auf der Oberfläche des Gegebenen; sonst wäre es nicht so schwer gewesen, diesen verborgenen Begriff zu finden.

§. 5. In der Psychologie kommen Vorstellungen als Zustände der Seele in Betracht; und zwar zum Behuf der mathematischen Untersuchung zunächst als einfache Zustände, d. h. als Selbsterhaltungen der Seele. Es wird gefordert, dass deren mehrere entgegengesetzte in Einer Seele zusammen seyen; es wird behauptet, dass dieselben sich gegenseitig hemmen. Fragt man nun, unter welchen ontologischen

Begriff die Hemmung zu subsumiren sey? so ist die Antwort eben gegeben. Es ist der Begriff der Störung; in dessen Umfang alle entgegengesetzten Zustände Eines Realen, nach dem Obigen, fallen müssen; dergestalt, dass jeder Zustand eine Störung erleidet.

§. 6. Hiemit ist noch nicht gesagt, dass sich die Ontologie für alle die nähern Bestimmungen verbürge, unter welchen in der Psychologie die Hemmung der Vorstellungen auftritt. Mag die Psychologie rechtfertigen, was sie darüber behauptet! Wie die Untersuchung jetzt steht, bleibt es noch unbenommen, dass man sich die Störung, wenigstens in andern Fällen, wo nicht von der Seele und deren Vorstellungen, sondern von andern realen Elementen und deren Zuständen gesprochen wird, etwan als gegenseitige Vernichtung der Zustände, oder als qualitative Veränderung denken möge. Ob es bei dieser Unbestimmtheit sein Bewenden habe, soll erst das dritte Capitel untersuchen.

Zweites Capitel. Beleuchtung von der psychologischen Seite.

§. 7. Indem die Psychologie sich in dem Raume, welchen der weite Umfang der ontologischen Begriffe ihr darbietet, nach eigener Weise ansiedelt: verlangt sie von der Ontologie, dass dieselbe ihr nicht ohne hinreichenden Grund widerspreche. Hinreichender Grund wäre vorhanden, wenn die Ontologie beweisen könnte, es lägen in ihren sehr allgemeinen Begriffen schon solche Merkmale, welche mit den Bestimmungen der Psychologie sich nicht vertrügen. Beweiset aber die Ontologie bloss dies, dass gewisse Bestimmungen in ihren Begriffen noch nicht liegen, welche die Psychologie fordert; so hat sie nichts gegen die Psychologie bewiesen; letztere ruft vielmehr die Logik zu Hülfe, welche lehrt, dass allgemeine Begriffe einer mannigfaltigen Determination zugänglich seyen.

§. 8. Der Begriff des Ich, als unmittelbar gegeben, führt die Unterscheidung des Vorgestellten vom Vorstellenden herbei. Weiss die Ontologie nicht, was sie aus dieser Unterscheidung machen soll, so muss sie sich bescheiden, dieses,

wie so vieles andre, nicht zu verstehen. Würde sie hier streiten, so stritte sie, nicht erst gegen die Psychologie, sondern gegen das Gegebene, welches, wenn nicht für wahres Reale oder wirkliches Geschehen geltend, doch mindestens nicht ignorirt werden darf; sondern erklärt werden muss.

§. 9. Fortschreitend in der Betrachtung des Ich, hält die Psychologie den gegebenen Unterschied vest. Kein Objectives, sagt sie, kann unmittelbar dem subjectiven Ich gleich seyn; nichts destoweniger findet Jedermann Sich in der Reihe der Dinge; in der nämlichen Reihe, welche er Sich *als dem Vorstellenden dieser Reihe,* gegenüber stellt. In dieser Reihe muss er Sich, *als Object,* gefunden haben; hier ist ein Vorstellen, zu welchem das passende Vorgestellte sich nicht unmittelbar finden lässt; denn kein, für sich schon bestimmtes Object, ist als solches das Vorstellende desselben.

Dadurch wird die Nothwendigkeit, Vorstellendes und Vorgestelltes zu sondern, noch geschärft. Zwar hat jede Vorstellung, so gewiss sie bestimmt eine *solche* und keine andre ist, ihr Vorgestelltes; und wenn Vorstellungen verschieden sind, so liegt die Verschiedenheit in dem Vorgestellten der einen und der andern. Aber *welche* Vorstellung, d. h. welches Vorgestellte derselben man auch annehmen möge: immer muss von ihrem unmittelbar Vorgestellten gesagt werden: es ist nicht das Rechte für die Ichheit; es muss, wo diese eintreten soll, wieder ausgesondert werden.

§. 10. Subsumirt man nun Vorstellen unter den ontologischen Begriff eines Zustandes der Seele: so kommt eine Unterscheidung zum Vorschein, auf welche die bisherige Ontologie nicht gefasst war. Das Vorgestellte, als Resultat des Vorstellens gedacht, wird das Geschehene des Geschehens; eine solche Unterscheidung fasst aber den einfachen Zustand, die Selbsterhaltung, nur unter die zwei Gesichtspuncte: *was* da geschehe, und *dass* es geschehe; für die Ontologie eine müssige Subtilität wenigstens so lange, als ihre eignen Untersuchungen nicht etwa über die bisherigen Gränzen erweitert werden.

§. 11. Hier aber schon mag die Ontologie sich fragen: ob sie innerhalb ihres Bereichs gar keine, mit jener irgend

vergleichbare Unterscheidung kenne? Sie kennt allerdings die nothwendige Zerlegung des Begriffs vom Realen in den der Realität und der Qualität; sie weiss, dass, wo die Qualität der Dinge als blosse Erscheinung zurückgewiesen wird, doch die Realität vestgehalten werden muss; sie sollte sich also nicht wundern, wenn nun auch im Geschehen das *Was* vom *Dass* unterschieden wird.

§. 12. Noch mehr Neues zu fassen wird der Ontologie zugemuthet, während die Psychologie auf die Hemmung kommt, wo das Vorstellen als ein Geschehen fortdauern soll, obgleich sein Geschehenes, das Vorgestellte, verschwindet. Wenn sie aber hier die Frage erhöbe: ein Geschehen, ohne Geschehenes, was ist das? — so hätte sie die Stimme der Psychologie nicht recht vernommen. Denn dort tritt eine andre *Art zu geschehen* an die Stelle, unter dem Namen des Strebens wider andre Vorstellungen; welches Widerstreben fortdauernd geschieht.

§. 13. Die Psychologie sagt ferner: die Hemmung könne partial seyn. Davon, dass eine an sich einfache Selbsterhaltung in irgend einem Sinne eine Theilung zulassen müsse, war bisher in der Ontologie nichts erwähnt; und es kann scheinen, man wolle mit dem wirklichen Geschehen umgehn wie mit dem Puncte in der Synechologie, wo die Fictionen nur darum erlaubt sind, weil man nicht vom wirklichen Geschehen redet. Allein die Psychologie lässt die Vorstellungen als Ganze in der Rechnung, so lange dieselben als unmittelbar *zusammen* wirkend können angesehen werden.

§. 14. Ueberdies ist in dem Begriffe des Strebens nicht bloss das Merkmal des *Widerstrebens*, sondern auch des *Aufstrebens* enthalten, worin eine Zukunft der Wiederherstellung unter möglichen günstigen Umständen gedacht wird, die nicht zu denken wäre, wenn man die Integrität der Vorstellungen aufgegeben hätte.

Drittes Capitel. Annäherung der Ontologie an die Psychologie.

§. 15. Das vorige Capitel zeigt die logische Distanz zwischen jenen beiden Wissenschaften. Folgender Versuch, die-

selbe auszufüllen, hängt mit andern, schon bekannten Betrachtungen so genau zusammen, dass er neuen Stoff zu Bedenklichkeiten kaum herbeiführen kann.

Der Einfachheit wegen reden wir *nur von zweien* entgegengesetzten Zuständen Eines Realen. Die Negation, das Entgegengesetztseyn, ist *zwischen* ihnen; jeder *für sich* ist rein affirmativ. Diese Affirmation hat aber einen doppelten Sinn. Erstlich: Wirklichkeit des Geschehens. Zweitens: ein affirmatives *quale*, wodurch jeder Zustand als ein *solcher* und kein anderer bestimmt ist. Der Unterschied tritt noch mehr ins Licht, wenn ein Quantitätsbegriff auf jeden der Zustände übertragen wird, d. h. wenn jeder als stärker oder schwächer gedacht wird; diese Bestimmung ändert nichts am *quale*, sondern sie steigert oder verringert die Wirklichkeit des Geschehens. Einstweilen aber lassen wir den möglichen Quantitäts-Unterschied weg.

§. 16. Wo *liegt* nun die Negation zwischen beiden? — Bei disparaten ist sie nicht vorhanden; bei entgegengesetzten hängt sie vom Grade des Gegensatzes ab. Also jedenfalls kann sie nur im *quale* liegen. Es sind *solche* Zustände, die, *als solche*, einander stören.

§. 17. — 1. Die Störung trifft nicht bloss einen oder den andern Zustand, sondern beide in gleicher Art. Denn vorausgesetzt ist, die Negation liege in keinem insbesondere; vielmehr sey sie gegenseitig. Also ist kein Grund des Unterschiedes auf einer oder der andern Seite.

§. 18. — 2. Die Störung ist partial. Wäre sie total: so würde ein Zustand (er heisse A) ganz aufgehoben durch $-A$. Dies $-A$ läge in dem andern B. Allein B ist nicht bloss $-A$, denn B für sich ist affirmativ, folglich mehr als $-A$, welches durch jenes $+A$ würde aufgehoben werden. Folglich bleibt etwas von B. Folglich auch etwas von A, da (nach 1) beide Zustände in gleicher Art von der Störung getroffen werden. (Auf Bestimmungen, dergleichen bei *drei* Vorstellungen eintreten, wird hier nicht gesehen.)

§. 19. — 3. Die Störung ändert das *quale* nicht.

a. Sie ändert es nicht in ein disparates. Denn in ein solches giebt es keinen Uebergang; noch weniger

war das *quale* der einfachen Selbsterhaltung zusammengesetzt aus trennbaren Merkmalen, wovon etwa eins, durch die Negation aufgehoben, die andern übrig liesse.

b. Sie ändert es nicht in ein Mittleres zwischen den Entgegengesetzten. Denn alsdann müsste die Gleichheit, die man in zufälliger Ansicht vom reinen Gegensatze unterscheidet, sich abtrennen lassen.

§. 20. — 4. Die Störung trifft also die Wirklichkeit des Geschehens, und zwar (nach 2) partial, d. h. sie vermindert es.

5. Aber es lässt sich im wirklichen Geschehen nicht Ein Theil vom andern so unterscheiden, dass vielmehr der eine als der andre verloren ginge. Das wirkliche Geschehen bleibt also in einem andern Sinne in seiner Integrität.

§. 21. — 6. Hier ist eine Distinction nöthig, und das Vorhergehende bietet sie dar.

Gleich Anfangs wurde bemerkt, die Negation liege im *quale*. Das Geschehen wird demnach gestört, d. h. vermindert, *als ein solches*. Nämlich im ersten Zustande *als A*, im zweiten *als B*. Dies nenne man das *absolute* Geschehen; denn das *quale A*, und das *quale B*, waren unabhängig von einander bestimmt.

7. Da nun dennoch das Geschehen in seiner Integrität bleiben soll: so muss, in wiefern das absolute Geschehen theilweise vermindert worden, eine andre Art zu geschehen an die Stelle treten; und zwar eine *relative* Art zu geschehen; denn in Bezug auf einander haben die Zustände sich gestört, und ihr absolutes Geschehen gegenseitig vermindert

8. Diese relative Art zu geschehen bedarf keiner neuen Bestimmung. Sie ist gerade das Vermindern des andern; und heisst in unsrer Sprache ein *Streben* wider das andre.

9. Dieses Streben lässt sich jedoch, wenn man es auf das Ganze jedes Geschehens bezieht, durch einen andern Begriff denken, den schon das Wort andeutet. Während nämlich das *Widerstreben* des Einen *gegen das andre* in der Gegenwart liegt, weiset zugleich das Streben auf eine Zukunft hin, dergestalt, dass, wenn einmal das andre völlig verschwände, dann die noch immer vorhandene Integrität

des Geschehens sich als absolutes Geschehen unvermindert wieder einstellen würde.

§. 22. — 10. Die Subsumtion der psychologischen Begriffe unter diese allgemeinen ist ohne Schwierigkeit. Das absolute Geschehen ist das wirkliche Vorstellen, welches vermindert wird als ein *solches*, wie es *durch sein Vorgestelltes*, sein *quale*, bestimmt ist. Das relative Geschehen ist das Streben des gehemmten Theils, welcher Gleichgewicht macht gegen das Streben andrer gehemmter Vorstellungen. Die ganzen Vorstellungen aber bleiben als Ganze in der Rechnung wegen der Integrität des in ihnen liegenden Geschehens.

§. 23. Die vorstehende Untersuchung ist, obgleich zur leichtern Subsumtion der psychologischen Begriffe bestimmt, dennoch allgemein. Wird sie als richtig anerkannt, so bringt sie den Naturwissenschaften Gewinn, da sie alsdann nicht mehr bloss durch die anderwärts gebrauchte Analogie mit der Psychologie (besonders für die realen Elemente belebter Körper, also in der Physiologie) sich zu behelfen brauchen; obgleich sie wegen näherer Bestimmungen dieselben immer noch zu vergleichen haben.

§. 24. Wird aber auch die vorstehende Untersuchung bestritten: so zeigt sie doch das Mindeste, was Jeder zu überlegen hat, der sich über die Verbindung, ja schon über das Verhältniss zwischen Ontologie und Psychologie ein bestimmteres Urtheil erwerben will, als worauf die bisherige Darstellung beider in den Schriften des Verfassers, Anspruch gemacht hat.

III.

Aphorismen und kürzere Fragmente.

A. Zur Einleitung in die Philosophie.

Philosophie. — Es giebt eine philosophische Sinnesart, welche dem philosophischen Studium vorangehen muss. Das Wort *Wahrheitsliebe* will sie bezeichnen. — Verzichtleistung auf glänzende Gedanken ist das Wesentlichste. Es giebt eine unendliche Menge möglicher Meinungen, denen eine noch weit grössere Mannigfaltigkeit von Formen der Darstellung sich anbietet, wodurch sie sich geltend machen, die Gemüther bewegen und gewinnen können. Der Schein der Virtuosität pflegt einer Zusammenstellung kühner Behauptungen, einer Anhäufung von nicht gemeinen Kenntnissen, bei einer geläufigen Zunge und Feder — um nicht zu sagen, bei einer derben Faust und einem tapfern Degen, — so leicht zugestanden zu werden! und die meisten Menschen haben so wenig Lust, von dem bequemen Vorurtheil abzulassen, dass an dem, was *scheint*, doch wohl *Etwas Wahres dran seyn* müsse! Wie man nun im gemeinen Leben immer das Gute mit dem Schlimmen verschmolzen findet, und weil man es nicht sondern kann, eins mit dem andern sich gefallen lässt: so pflegen die Leute, die in Ermangelung des Wissens, doch etwas *meinen* wollen, sich aus den öffentlich dargebotenen Systemen das und jenes auszusuchen, was ihnen gefällt und wodurch sie sich selbst zu gefallen hoffen, pflegen es mit den Kraftäusserungen ihrer eigenen Dreistigkeit, mit ihren eigenen Einfällen zu mischen, und wenn sie einiges Gehör finden, sich darum nicht zu bekümmern, ob sie die Masse der Täuschungen vermehren? ob sie sich selbst täuschen? ob sie vom Irrthum zu einer zügellosen Lebensart fortgerissen werden und zum Falschen das Schlechte und Verderbliche häufen? — Für diese Fragen geht denen der Sinn aus, welche das Starke, das Berauschende in Worten und Gesinnungen, statt des Reinen und Gesunden sich wohlbehagen lassen.

Damit hängen die philosophischen *Ansichten* zusammen.

Wessen Geschmack verdorben ist, wer das Bizarre, das Wilde, das Flüchtige, das Süssliche liebt, — der ist auch für die Forschung nach Wahrheit verdorben.

Wer da meint, er müsse sich in allen schmutzigen Winkeln des gemeinen Lebens herumtreiben, um das Leben kennen zu lernen, wie sollte der nicht auch meinen, er müsse sich an alle Irrthümer hängen, um ein versuchter Forscher zu werden, und an der Schlechtigkeit und Schande theilnehmen, um Charakter zu gewinnen!

Die Virtuosität des Unfugs aller möglichen Art sey ein für allemal verbannt, wenn wir von Philosophie reden.

Verwandt der Sinnesart des Philosophen sind alle, welche in irgend einer Sphäre das *Unveränderliche* suchen, *sofern* sie das thun. Nehmt aus dem ökonomischen Streben das Anhängen am Zeitlichen, Veränderlichen hinweg; behaltet die Liebe zur Ordnung, zur Gleichmässigkeit, zur vesten und sich selbst reproducirenden Einrichtung: damit harmonirt die Philosophie. — Nehmt dem Dichter seine launenhafte Hingebung an Phantasien des Augenblicks, und seine Lust, alles Glänzende und Bewegte mit gleicher Liebe aufzunehmen; behaltet den Reichthum und die Intension seiner Anschauung, seine Kraft, die vorübereilenden Bilder zu fesseln, und sie zufammenzufügen zu einem ewigen Effect: damit harmonirt die Philosophie.

Der hervorstechendste Zug der philosophischen *Sinnesart* ist *Geduld;* das Unveränderliche kann nicht ungeduldig machen. Hierauf geheftet macht man sich los, soweit es nöthig ist, vom Zeitlichen. — Jeder Mensch steht in einer Menge von Wünschen mitten drin, davon ein grosser Theil vergeblich oder höchst unsicher ist. Sich befreien zu können von dem Druck der letztern und in der Sphäre des Möglichen, wenn schon dieselbe sich hier verengt, dort erweitert, fortdauernd eine heitere Beschäfftigung zu finden: ist ein wesentliches Princip der Kunst zu leben. Und ein grosser Geist sucht stets diese Sphäre des Möglichen zu erfüllen.

Philosophie als *Studium*, das man treibt und weglegt, als temporäre Beschäfftigung, entgegengesetzt dem bleibenden, in Alles sich einführenden Geiste der Philosophie, der beinahe Zustand wird oder doch Charakterzug, verhalten sich wie *Vertiefung* und *Besinnung*.

Nicht ohne Vertiefungen kann die Besinnung erhalten werden. Aber in die Besinnung geht nicht bloss Eine Klasse von Vertiefungen ein; sondern alle Vertiefungen, die das Leben schafft. So setzt sich die Besinnung auch des Philosophen zusammen. Je länger und richtiger aber die Philosophie als Studium hatte *ein-*

wirken können auf alle andere Vertiefungen: desto philosophischer muss zuletzt die Besinnung werden; desto mehr muss sie das ruhige Leben veredeln, das allzuglückliche beschränken, und das vom Schicksal getroffene aufrichten und stärken.

Wie äussern nun die einzelnen Theile dieses Studiums ihren Einfluss? Und mit welchen Graden von Sicherheit oder Gefahr?

Wollte man hier auf andre Systeme Rücksicht nehmen: so hätte das Studium vielleicht gar keine Theile; und jeder falsche Lehrsatz würde mitwirken. Davon sehen wir hinweg.

Was zuerst das Formelle des Studiums anlangt: so muss man unterscheiden das Suchen, vom Finden und dem Gefundenen. Das Suchen erfordert Charakter, und übt ihn. Aber es übt ihn nur von Seiten der Geduld, und Gewissenhaftigkeit. Es schwächt ihn hingegen, indem es das Handeln sehr aufhält, die Zeit dazu verfehlen macht, und von den Gelegenheiten desselben entfernt. Daher ist das Suchen eine Aufopferung, die nicht dauern soll, und wozu Wenige fähig, Wenige auch nur berufen sind. Die Lehrart der Philosophie muss daher, ohne zwar den Weg der Forschung im mindesten zu beengen, doch dafür sorgen, dass das Gelernte sich als ein selbst-*Nach*gedachtes leicht fassen, halten, und gebrauchen lasse*).

Die formelle Wirkung des Gefundenen soll seyn Ueberblick über das Ganze unserer Angelegenheiten und Studien; und Gefühl von der Wohlthat der Ordnung unter Begriffen, und der Kraft, diese Ordnung hervorzubringen. (Philosophie studirt Niemand für Andere, sondern für sich. Das Gegentheil zu bekennen wäre beschämend.)

Aber wer die Philosophie mit ganzer Seele auffasst, der begnügt sich nicht, ihre Lehrsätze in einer einzigen bestimmten Form festzuhalten, sie in einer vesten Reihe zu durchdenken. Sondern, nachdem die Regelmässigkeit der Form ihm den Dienst

---

*) In der Philosophie muss Einiges schulmässig gelernt werden, so gut wie in der Mathematik, ja so gut wie in der Grammatik. Hieher gehört nicht bloss die Logik, sondern die Aufzählung der Hauptprobleme, Hauptgegenstände, und selbst die Grundbegriffe der Systeme. Man muss schulmässig die Ordnung der Begriffe in den Reihen behalten; wer nicht einmal *das* kann, der wird noch viel weniger die gewonnene Einsicht vesthalten.— So will Mathematik auch nicht *bloss* verstanden, sondern ganz förmlich gelernt seyn, was Manchem *viel schwerer* wird, als einen guten Vortrag für *eine Lehrstunde zu fassen.*

Täusche sich Niemand durch das üblich gewordene Gerede vom freien Denken, was zur *Willkühr* im Denken führt, die von wissenschaftlicher Nothwendigkeit das gerade Gegentheil ist. *Für den Flug des Denkens wachsen die Flügel sehr langsam.*

geleistet hatte, der Richtigkeit des Systems sich leichter zu versichern: jetzt streift er die Hülle ab und sucht durch beständige Uebung in mannigfaltigen Verbindungen und Anwendungen alles in Einen Gedanken zu fassen, von welchem jeder Theil ihm zu jeder Zeit gleich unmittelbar gegenwärtig seyn muss.

Hier kommt viel darauf an, dass an diesem Einen Gedanken theoretische und praktische Philosophie gleich viel Antheil haben mögen. Denn es lässt sich kein Blick werfen auf den Menschen, kein Blick auf die Gesellschaft, kein Blick auf das Ganze des Weltalls, welcher nicht in gleichem Grade beiderlei Betrachtungsarten nach beiden Theilen der Philosophie erforderte. *Und da von unserer Ansicht des Menschen, der Gesellschaft und des Universums der Geist aller unserer Arbeit und Erholung, der Werth unserer einsamen und geselligen Stunden abhängt:* so ist es sehr nothwendig zum Leben, dass man innerlich verbinde, was der Vortrag der Wissenschaft äusserlich trennt, und trennen muss wegen der Art, wie die Sätze gefunden werden.

Philosophie ist Untersuchung der Begriffe*). — Was ist Begriff? Was ist Untersuchung? Was ist Untersuchung der Begriffe? — Ueber *Begriff* erklärt sich die Logik. Was Untersuchung sey? darüber giebt die Logik *einige* Auskunft; sie spricht über das äussere Ansehn der Zusammenfügungen mehrerer Begriffe. Aber was *Untersuchung der Begriffe in ihrem Innern* bedeute: darüber muss man hauptsächlich die Metaphysik fragen. Metaphysik nämlich ist die Lehre von der Begreiflichkeit der Erfahrung, oder, wenn man will, Naturphilosophie. Die Natur giebt viel zu beobachten und zu experimentiren; daraus ent-

*) Das Wort Philosophie ist eigentlich im wissenschaftlichen Gebrauche nur der Gesammtname für mehrere zum Theil weitläuftige und schwierige Wissenschaften. Es ist schwer, dasjenige, was alle diese Wissenschaften gemein haben, ohne Führer aus dem Eigenthumlichen einer jeden herauszuheben, daher giebts verschiedene Definitionen der Philosophie.

Wenn Jemand fragte: was heisst integriren? So würde man dem Anfänger etwa sagen: Du beobachtest manchmal den Flug eines Vogels oder den Gang eines Menschen, und schliessest daraus, wie weit derselbe mit dieser Geschwindigkeit wohin mehr oder weniger Zeit gelangen möge. Du versuchst wohl auch dies auf die wachsende Geschwindigkeit des fallenden Steines auszudehnen. Der Schluss, den du machst, ist eine Integration. So macht man die Menschen aufmerksam auf ihr eignes Nachdenken, und sagt ihnen: was ihr da thut, ist Philosophiren. Natürlich wissen sie nun ungefähr eben so viel und *eben so wenig* vom Philosophiren, als jene Erklärung lehrt vom Integriren. Es kommt aber auf die ersten allgemeinen Definitionen weniger an, als auf die Erklärung der drei Wissenschaften, die zur Philosophie gehören.

stehen Physik und Chemie. Aber die Beobachtungen und Experimente geben viel zu denken; daraus entsteht Metaphysik. Wiederum, dies Denken geht so schwer von statten, dass eine Menge von Versuchen, es so und anders anzufangen, gemacht sind und gemacht werden; das sind die verschiedenen philosophischen Systeme. Endlich, um sich über das blosse Versuchen und Rathen zu erheben, ist noch eine Methode dieses Denkens gesucht worden. Diese heisst uns Methode der Beziehungen. Was sind Beziehungen? Ohngefähr so viel, als nothwendige Voraussetzungen. Die Methode der Beziehungen steht an der Spitze der Metaphysik. Sie lehrt die Widersprüche auflösen, welche, wenn die nothwendigen Voraussetzungen verkannt werden, in dem Innern der Begriffe selbst entstehen müssen. Dadurch offenbart sich, worin das Räthselhafte der Erfahrung eigentlich liege *). Nämlich einer solchen Erfahrung, die als Factum nicht mehr zweifelhaft, sondern bekannt und bestimmt genug ist, um in bestimmte Begriffe gefasst werden zu können. Wo dies noch fehlt, da muss die Physik weiter vorarbeiten (z. B. in den physiologischen Lehren). — Ist eine Metaphysik wenigstens in den Grundzügen vorhanden: so klärt sich auch dadurch das Verhältniss der übrigen Systeme zu den Aufgaben sowohl, als eines Systems gegen die andern, hinreichend auf.

Es ist aber wohl zu bemerken, dass es auch Begriffe giebt, die nicht aus der Erfahrung entstehen, sondern die wir selbstthätig erzeugen; dahin gehören die *sittlichen* Begriffe. Allgemein, die ästhetischen. Diese lassen sich nur in Rücksicht auf ihren Gegenstand untersuchen. Wenn uns etwas gefällt oder missfällt, so kommt es darauf an, genau zu wissen, wo eigentlich das Gefallende oder Missfallende liege. Es kann sich finden, dass dessen eine mannigfaltige Mischung, auch mit Einmengung ganz gleichgültiger Nebensachen vorkommt. Sehr selten oder nie zeigt sich das ganz Einfache für den Geschmack. Dies aufzufinden, zusammenzustellen und dem *künstlerischen* Gebrauche desselben die allgemeine Anleitung zu geben, ist die Sache der Aesthetik, und davon ist die sogenannte praktische Philosophie oder Moral und Naturrecht ein Theil. Die praktische Philosophie sagt nämlich, was der Mensch thun und lassen müsse, um nicht sich selbst zu missfallen; um mit sich zufrieden zu seyn. In Rücksicht dessen nun pflegt man sich zu fragen: was habe ich für Pflichten? Was habe ich für Rechte? Die einen sucht man

*) Die Physik zeigt die Natur überall sich selbst getreu. Die Metaphysik hebt die Einwürfe, welche die Natur selbst gegen den Glauben an diese Treue zu machen scheint.

in der Moral, die andern vorzüglich im Naturrecht, (sofern sie nicht durch Satzungen bestimmt sind;) desswegen hat auch das Naturrecht mehr Liebhaber, als die Moral. Aber die ganze Unterscheidung ist falsch. Man bemerke nun: dass Rechte andere verpflichten, und wir anderer Rechte zu respectiren verpflichtet sind. Hier hilft man sich mit dem Unterschiede zwischen Zwangspflichten und unvollkommenen Pflichten. Aber alle Pflicht ist vollkommen, oder gar keine; aller Zwang ist ein Zusatz zu dem, was schon vorher Recht oder Pflicht seyn muss. Diese Fehler werden genauer aufgedeckt in der praktischen Philosophie.

Zweck der Philosophie; oder: wozu ist die Philosophie gut? Sie sucht das höchste Gut, und vermöge dessen einen Zustand höchster Befriedigung und Ruhe; oder doch die Annäherung dahin. Sie erhebt sich demnach über die geringeren Güter, über alles Wechselnde und Zeitliche; sie sucht das Ewige und Unveränderliche. — Hier muss man nun wohl unterscheiden Philosophie als *Studium*, und die philosophische *Sinnesart*, welche letztere der Gewinn seyn soll von jenem; aber nicht bloss von jenem, sondern auch von der übrigen Ausbildung.

Alles Studium, alle Bemühung ist mühsam; ist oft ermüdend; und belohnt nicht immer auf der Stelle. Zuweilen jedoch erfreuen Momente des Gelingens; und es lässt sich begreifen, dass eine gelingende Annäherung an die Erkenntniss des höchsten Gutes doppelt erfreuen muss; theils als Fortschritt überhaupt, theils durch ein Vorgefühl des Höchsten, was erreicht werden kann. — Das philosophische Studium beginnt mit *Ansichten*, geht fort durch *Speculation*, und endigt mit der *Wissenschaft*. Zu den Ansichten dienen verschiedene Systeme, in denen man sich versuchen muss; in jedem so lange, bis man den Irrthum desselben einsieht. Erst nach solchen Vorübungen geht man zweckmässig zur Speculation fort; alles verständige Hören und Lesen über Philosophie aber ist Speculation. Denn es ist Fortschritt in fremden Gedanken, Versuch, ob man folgen könne; also schon darum, weil man noch in einer neuen Gedanken-Erzeugung begriffen ist, nicht Wissenschaft; welche letztere ein ruhiger Besitz seyn muss, und ein Stehen auf einem vesten und durchaus eigenen Puncte.

Philosophische *Sinnesart* lässt sich natürlich *vor* der Wissenschaft nur ungefähr beschreiben. Sie ist *Ruhe*, welche jedoch *Beschäfftigung* verträgt, und selbst aufsucht, weil sie zum Theil in der steten Anerkennung unendlicher praktischer Aufgaben besteht. Die Beschäfftigungen mögen gelingen oder misslingen;

beides bedeutet für unendliche Aufgaben nicht viel. Eine mässige Freude begleitet das eine, dem andern wird Geduld entgegengesetzt. Das Maass aber für alle Gemüthsbewegungen ist dies: die Besinnung an die Wissenschaft und die mit ihr zugleich anerkannten Aufgaben nicht zu verlieren.

Soll nun philosophisches Studium zur philosophischen Sinnesart *führen;* so gehört dazu 1) vielseitige Ausbildung; 2) wohlgeleitetes Studium. Ohne Anleitung und zwar sorgfältig abgemessene Anleitung sich tief in höhere Speculation einlassen, kann gefährlich werden. Man geht in ein Labyrinth, aus dem nicht jeder den Ausweg findet. — Es muss dasjenige vermieden werden, was das Gemüth zu sehr beunruhigen und gefährlich aufreizen könnte; es muss ferner dasjenige bald hervorgestellt werden, was dem Gemüth sichere Haltung giebt. — Hauptsächlich praktische Philosophie.

Je mehr einer gelernt hat, dem Zusammenhange des zuvor einzeln Gelernten nachzufragen, das Gewisse vom Ungewissen zu scheiden und sich mit Bescheidenheit in mancherlei Versuchen des Denkens zu üben, je mehr er von der möglichen Verschiedenheit der Meinungen, und von den Consequenzen solcher und anderer Meinungen erfahren hat, desto näher ist er der Philosophie gekommen. Diese durchdringt alle Wissenschaften, und es sind daher auch Spuren und Bruchstücke von ihr in jeder Wissenschaft zu finden, die mit rechtem Ernst getrieben wird. Folglich: je mehr verschiedene Wissenschaften Einer kennt, desto mehr Anfänge der Philosophie besitzt er. Nur sind die Anfänge und Bruchstücke nichts Ganzes. Es giebt in der Philosophie einen solchen Zusammenhang der Wahrheit, noch weit mehr aber des Irrthums, dass einzelne Bruchstücke für sich wenig oder nichts bedeuten. Folglich: je mehr Einer seine Wissenschaft ausschliessend als sein Fach betrachtet, je mehr er verschmäht, sich um andere Fächer zu bekümmern, desto mehr *Unphilosophie* liegt in seinem Thun. Diese Unphilosophie ist höchst schädlich, denn sie trennt die Wissenschaften und ihre Pfleger so sehr, dass unrichtige Meinungen sich mehr und mehr einwurzeln, und ein Zusammenwirken in solchen Puncten, wo es nöthig ist, sehr erschweren.

Ueberzeugung. — Ueberzeugung ist willenloses Bejahen oder Verneinen dessen, was zweifelhaft seyn konnte. — Wie der Zweifel der Weisheit Anfang, so ist Ueberzeugung das Ziel der Philosophie.

Werth der Ueberzeugung! — Nein, zuvor Werth des Zweifels! Die gemüthlich fortschlendernden Leute, denen kein Zweifel einkommt, sind ein schwaches Geschlecht; gemacht zum Geniessen, aber unwürdig, dass irgend eine ernste Wissenschaft sich ihnen mittheile, denn alle Wissenschaft hat sich emporringen müssen aus dem Zweifel.

Können Sie sich einen Mann denken, — einen wahren, ächten, männlichen Mann, — ohne ein scharfes, umschauendes, prüfendes Auge? Eine männliche Sinnesart, ohne Vorsicht, die immer wache, ohne Behutsamkeit, die, wo es nöthig ist, zu misstrauen wisse? Wohl glücklich wären wir, wenn die Menschen umher uns nicht lehrten, zu misstrauen! Aber, wie in der Welt der Menschen, so, ja noch schlimmer, ist's in der Welt der Meinungen. Hier darf kein Gedanke, kein Begriff uns begegnen, den wir nicht, als des Irrthums verdächtig, anhalten müssten. Der lange Lauf der Zeiten hat Irrthum getragen in Alles, das viele Reden der Menschen hat jedem Irrthume Sprache gegeben; die Pressen haben der Sprache des Irrthums eine endlose Vernehmlichkeit durch Räume und durch Zeiten zugesetzt; endlich der Eifer entgegengesetzter Irrthümer hat einen jeden ausgerüstet mit dem stärksten, glänzendsten, am leichtesten verführenden Ausdruck. Diese Masse des verstärkten und vervielfachten Irrthums kommt uns entgegen, wohin wir uns wenden im Reiche des Denkens. Sey es, dass wir uns erkundigen nach dem, was ursprünglich *recht* sey und unrecht: — recht ist, rufen einige Stimmen, dass der stärkste an Leib und Seele der Herr sey, und dass die andern ihm dienen, — und Aristoteles begünstigt diese Meinung. Recht ist, — so erschallt's von der andern Seite, — Freiheit und Gleichheit; Rechte sind angeboren einem jeden, Rechte auf Güter des Leibes und auf geistige Güter. Rousseau steht für diesen Satz. Unsre deutschen Naturrechte wollten schlichten, vergleichen, verbessern; — sie sind verschwunden, und von ganz verschiedenen Seiten kommt man sich heut zu Tage entgegen in dem Satze: es giebt kein Naturrecht, es giebt nur eine Ethik oder praktische Philosophie. Muss ich erinnern an ein noch grösseres Uebel? An die Gegensätze religiöser Meinungen? Der Vorwurf des Irrthums erschallt hier von allen Puncten nach allen Seiten. Du irrst! ruft nicht nur dem Protestanten der Katholik, sondern sogar der Reformirte dem Lutheraner. Du irrst! rufen einander gegenseitig die Schulen zu, in deren einer man demonstriren will, was die andre als aller Demonstration unzugänglich demonstrirt, was eine dritte bloss geglaubt, und eine vierte unmittelbar angeschaut wissen will. Ich verweile nicht bei

den Streitigkeiten, welche unter den Aerzten, unter den Chemikern und Physikern über die Zulässigkeit der allerersten Grundbegriffe obwalten, sondern ich frage: dürfen wir uns der Untersuchung aller dieser Dinge gleichgültig entschlagen? Dürfen wir unvorsichtig unter allen diesen entgegengesetzten Meinungen die erste beste wählen, die etwa durch ein heiteres oder durch ein trübsinniges Ansehn uns besticht? Dürfen wir uns Preis geben der lächerlichen Einbildung, was der neueste, der jüngste Lehrer, der zuletzt aufgetretene Schriftsteller vortrage, das sey das Wahre, denn die Zeit sey in beständigem Fortschreiten! Wie? diese Zeit wäre im Fortschreiten, wohl gar in einem sichern Fortschreiten alles Wissens und Denkens nach allen Seiten; — diese Zeit, welche an allen Irrthümern der Vergangenheit leidet, welche matt und schwach geworden ist über dem Ungestüm, den früherhin die streitenden Meinungen haben ausbrechen lassen! — Oder wollen wir lieber gar Verzicht thun auf die Beantwortung, indem wir die Fragen vergessen? Verlangen wir nicht belehrt zu seyn über Recht und Gottheit, über die Welt und über uns selbst? Wer dies Verzichtleisten leicht findet, der sehe wenigstens zu, wie eng und immer enger und niedriger und dumpfer sich die Sphäre zusammenziehen wird, in welcher er nun sein geistiges Leben einschliessen muss. Wer es versucht, sich für die grosse Menge dessen, was er nicht zu wissen verlangt, zu trösten mit dieser oder jener voreiligen Annahme gewisser Sätze, die ihm unentbehrlich scheinen: der wird es erfahren, wie die angenommenen Sätze sich in ihren Folgerungen ausbreiten und wie auch diese Folgerungen die doppelte Unbequemlichkeit fühlen lassen: einmal, mit ihrer grundlosen Dreistigkeit anzulaufen gegen die besser überdachten Behauptungen der Andersdenkenden und da der Beschämung entgegenzugehn, zweitens, das eigne Bewusstseyn wie mit der Stimme des bösen Gewissens zu plagen, eben darum, weil man selbst wohl weiss: es sind ungeprüfte, nur auf gut Glück angenommene Sätze.

Es giebt nur eine Wahl: man ist entweder muthig oder feige. Entweder, man ist stets bereit, alles zu prüfen, oder man ergiebt sich der Unsicherheit und dem schwankenden Meinen überall.

Das schwankende Meinen aber ist einem charakterlosen, ja einem nichtswürdigen Leben nur allzu nahe verwandt. So wie hingegen eine wohl gewonnene Ueberzeugung die Stütze des geistigen Daseyns und die stets ergiebige Quelle eines nachdruckvollen Handelns ist. — Es steht vest: man kann dem Zweifel nicht entgehen, und es ist ein unverständiges Unternehmen, ihn unterdrücken zu wollen. Nun aber denken Sie sich, es gebe

eine Kunst, sich aus dem Zweifel emporzuarbeiten, es gebe eine Möglichkeit, Ueberzeugung zu erlangen. Wir wollen nicht fragen, welches diese Kunst sey, welchen Namen sie führe. Gelingt es aber, sich innerlich in dem eignen Gemüth zu bevestigen, so dass man nun wisse und sich bestimmt sagen könne, welches Urtheil man fällen müsse über die Gegenstände des Zweifels: so hat man die Freude des Wissens, — die Freude der gelungenen Arbeit, — die Zuversicht im Handeln. Doch wozu das Wissen loben, was jeder wünscht, was jeder sucht zu erlangen, auf allen Wegen, die dazu führen mögen? Mit einer oft unbegreiflichen Liebhaberei werden Pflanzen gesammelt und Lesarten verglichen, mit Gefahr des Lebens wird die Natur befragt in den Tiefen der Berge und in den obern Regionen einer zum Athmen schon nicht zureichenden Luft: — aber freilich in die *Tiefe der Begriffe* hinabsteigen, das ist noch beschwerlicher und selbst misslicher, als die gewagteste Luftreise. — Wollen wir uns dadurch abschrecken lassen? Die Menschheit im *Ganzen* lässt sich *gewiss* nicht schrecken! Und sie wird, ich sage es dreist, sie wird ihren Zweck erreichen. Die Nebel einer falschen Metaphysik werden so gewiss verschwinden, als die einer falschen Chemie und Astronomie haben weichen müssen.

Historische Ueberzeugung: „ich kann nicht anders *sehen!*" Philosophische Ueberzeugung: „ich kann nicht anders *denken*." Subjectiv gültig: *ich* kann nicht anders; objectiv gültig: *der Gedanke selbst* führt auf eine innere Unmöglichkeit seines Gegentheils. Darauf beruht alle Metaphysik. — Wiefern kann speculative Ueberzeugung popularisirt werden? Sofern man Jemanden in die Einsicht der Unmöglichkeit des Gegentheils hineinzuversetzen im Stande ist. Und dies kommt darauf an, wie weit die Sammlung und Aufmerksamkeit reicht.

Ueberzeugung beruht auf der Durchdringung der Begriffe. Also auf der Einheit des Bewusstseyns, in welchem mehrere Begriffe einander begegnen. Darauf, dass der eine nicht weiche, indem der andere hinzutritt; dass beide nicht weichen, indem der dritte hinzutritt u. s. w. Das ist nur möglich bei grosser absoluter Stärke der einzelnen Begriffe, und bei einer vollkommenen Gegenwart derselben im Bewusstseyn.

Sofern Ueberzeugung zugleich Nothwendigkeit fühlbar macht, gehört dazu hinreichend freie Stellung des Geistes in der Mitte der Begriffe, um einen jeden zu wenden, und des Widerstreits gewahr zu werden, worauf Behauptung des Gegentheils führen würde.

Wahrheit. — In jedem Augenblicke seines geistigen Daseyns sucht der Mensch, er wolle es sich nun gestehn oder nicht, — sucht und strebt der Mensch nach Wahrheit. Es ist eine Redensart, ein wenig präciser Ausdruck, wenn jemand von *lieblichen Täuschungen* redet. Die Täuschung als solche kann nie geliebt werden; wenn aber nach dem gehässigsten Dinge unter der Sonne gefragt wird, dann nennen alle mit einem Munde die *Lüge!* — Der Betrogene, der Verblendete kann sich in einem süssen Taumel befinden; er weiss aber während der Zeit nicht, dass er verblendet ist, die Täuschung hält ihn gefangen. Entkömmt er dieser Gefangenschaft, gehn die Augen ihm auf, welcher Verdruss alsdann, welche Schaam! Es dünkt ihn, er vernehme das Hohngelächter des Betrugs.

So peinlich es nun ist, sich den Täuschungen Preis gegeben zu wissen: so giebt es nicht destoweniger Personen, welche sehr eilig sind im Namen der Menschheit, das eben so wunderliche, als demüthigende Geständniss abzulegen: das sey nun einmal das Missgeschick des Menschen, umherzuirren in Täuschungen aller Art. Und das sey Weisheit, sich geduldig zu ergeben in ein solches Geschick. Ich widerspreche diesen Personen und dieser Weisheit.

Es giebt Wahrheit. Es giebt zu allererst Wahrheit, innere Wahrheit in den Dingen selbst. *Was Ist, kann sich nicht um sein eigenes Seyn betrügen.* Und auch der *Schein* — dieser täuscht zwar in dem, was er, als ob es wäre, vorbildet und vorspiegelt, aber *das Scheinen selbst ist nicht Schein*, sondern Wahrheit. (Die Sonne scheint wirklich — sich zu bewegen. Durch das Vergrösserungsglas scheinen wirklich die Dinge vergrössert.) Schon diese Wahrheit des Scheins müsste demjenigen werth und theuer seyn, der an aller Wahrheit zu verzweifeln sich in Gefahr fühlte.

Man muss sich hüten, das was für den Moment gilt, als ein Allgemeines aufzufassen. Der Zeitschriftsteller hat *für den Moment* Recht oder Unrecht, darnach beschränkt sich Beistimmung und Tadel. Die Wandelbarkeit darf aber nicht das Nothwendig-Veste der Grundsätze mit sich fortreissen. Es ist in sofern kein Ruhm, mit der Zeit fortzugehen.

Die Meisten urtheilen nach dem, was sie sehen. Ist die Philosophie ein paar Decennien lang idealistisch gestimmt, so halten sie den Idealismus für Philosophie überhaupt, und beurtheilen das *Wirken* der Philosophie nach dem Wirken des Idealismus.

Man unterscheide die *Systeme* von der Wissenschaft, aber auch von den *Schulen*. Nicht alle Fehler der zankenden Schulen sind Fehler der Systeme.

Welches *System* ist vernünftig? Keins! Sondern die prüfende Ueberlegung aller Systeme ist vernünftig. Die Wahrheit des Systems ist *nicht* die Vernunft, so wenig als das Sittliche selbst die Vernunft ist.

Natur. — Was da ist, so, wie es sich giebt, nennen wir Natur. Wir unterscheiden davon alles Gemachte, alles Werk der Kunst und Freiheit; und alles Gedachte, alles Noumenon, sey es nun Einbildung, oder Begriff, oder Wahrheit. „Von Natur" heisst: „von selbst". Und zugleich: ohne Trug und ohne Wunder.

Alles was sich giebt, als seyend, das giebt sich so voll von Widersprüchen, — die der gemeine Verstand fühlt, der Metaphysiker aufdeckt, — dass es kein Wunder ist, wenn es schwer wird, den Begriff der Natur zu fassen.

Mechanismus ist der Mittelpunct der Natur; aber sie ist *mehr*, und ist *weniger*, als dies. Die Natur eines Steins, die Natur des Lichts ist weniger als Mechanismus; *was* das Ding ist, das nennen wir die Natur des Dinges; und sagen von ihr, sie bringe dies oder jenes so mit sich, wenn wir die Erklärung eines Phänomens aus *äussern* Ursachen nicht gestatten wollen.

Erst nachdem man sich besonnen hat, dass Alles, was wir für das Innere der Dinge zu halten pflegen, auf Relativitäten und Aeusserlichkeiten hinausläuft: kommt man dahin, den Zusammenhang selbst, in welchem jedes Einzelne sich vielfach gefesselt findet, Natur zu nennen; und der Gedanke ist nahe, das *Band* als das Reelle anzusehen. Dann aber ist auch der Idealismus nahe, nach welchem das Einfache der Empfindung in uns verbunden ist, die Natur demnach nur in der productiven Phantasie existirt.

Lassen wir den Idealismus bei Seite: so erscheint ein System des Wirkens und Leidens, dem wir selbst mit angehören. In diesem System zeigt sich kein Anfang der gegenseitigen Bestimmungen. Sehr leicht wird der Beitrag, den jedes einzelne *selbst* zur allgemeinen Bestimmtheit hergiebt, vergessen, über dessen unermesslich grösserer Abhängigkeit von allem Uebrigen; und der Mechanismus erscheint ungeübten Augen als allgemeine Passivität. Diese wird in der Folge selbst zum Räthsel und giebt Veranlassung zur Aufnahme vieler verkehrter Vorstellungsarten.

(Passivität erfordert ein zwiefaches Positives, theils des

Verneinten, theils des Verneinenden, jene im Leidenden, diese im Thätigen. Die vom sogenannten *todten* Mechanismus reden, überlassen sich einem Eindruck, der beides hinter der *blossen Verneinung* verstecken möchte; so wie der Ausdruck: Natur-*Nothwendigkeit* es vergessen macht, dass die Selbstheit eines jeden Dinges eben das Zwingende in der Nothwendigkeit, der Zwang aber ein blosser Gedanke des Zuschauers ist.)

Mechanismus ist Nichtigkeit des Bandes und scheinbare Passivität der Dinge.

Aber der zweckmässige Organismus, zu welchem die Natur sich erhebt, seine Stetigkeit unter demselben Begriff, seine Assimilation, Reproduction und Zeugung, — dies scheint eine solche Verschmelzung des Vielen zu Einem anzudeuten, die von ursprünglich vielen und verschiedenen Elementen nicht abzuleiten seyn dürfte. Lassen wir nun das Viele fallen, so giebt es keine Passivität, keine Unterwürfigkeit des einen unter das andere; das Band ist reell und der Mechanismus gestürzt. — Nur dass alsdann, wie man sich auch stelle, das Eine, welches Alles ist, sich auf irgend eine Weise spalten, äussern, — selbst verneinen und aufheben muss.

Der Eindruck endlich, den die *gütige* Natur (ganz entgegengesetzt der rohen und todten Natur) macht, müsste über sie selbst hinaustreiben, wenn ihr der *dankbare* Mensch gegenüberstünde. Aber die gütige, die *schöne* und die zweckmässige, ja endlich die bloss regelmässige (gleichsam anständige) Natur, — dies Alles fliesst so zusammen, dass nicht eher ein bestimmter Eindruck und eine reine Ueberzeugung hervorgehen kann, als bis man das *Wort:* Natur, ganz verlässt, — die Dinge selbst von der Form ihres Zusammenreihens sondert, und die Zweckmässigkeit und Güte in das Land ihres Ursprungs, in das Geisterreich, erhebt.

Die *Natur* der Dinge, Gegenstand der kalten Betrachtung; — das *Natürliche,* Sache des Geschmacks, des Herzens, der Liebhaberei. —

1) In der Natur lässt sich nichts abgesondert betrachten. Die Körper haben Cohäsion, Gravitation; — das Imponderable hängt dem Ponderablen an, bei dem es aus und eingeht; — geistige Wesen kennen wir nur, sofern sie zu abhängigen Organismen verkörpert sind. Jede Begebenheit ist ein Centrum zusammenhängender Ursachen, nnd ausströmender Wirkungen; — nach beiden Seiten kein Ende! So ist alles Eins. Aber auch *nicht* Eins! Denn bei weitem nicht Alles ist schlechterdings durch Alles bestimmt, jedes geht seinen eigenen Weg neben dem meisten

Andern ungestört fort. Die Körper lassen sich zerstücken, jedes Stück gestattet willkührliche Experimente, von denen das andere nicht leidet. Die verschiedenen geistigen Wesen verfolgen jedes einen eigenen Weg der Ausbildung, und die Erziehung und Belehrung ist eben darum ein mühsames Geschäfft. So ist die Vielheit unendlich. — *Vieles*, das in Verhältnissen gegenseitiger Abhängigkeit steht, ohne in ein einziges Seyn zu schwinden, stellt einen *Mechanismus* dar. Der Mechanismus wird *Organismus*, wenn man auf die *innere Umbildung* eines jeden dabei Rücksicht nimmt, (Vitalität des Blutes u. s. w.) Doch braucht man das letztere Wort nur, wenn dabei zugleich eine veste Form des Mechanismus erhalten wird. Missbrauch des Worts organisiren für *einrichten*. Kein Mechanismus durch *blosse* Passivität; kein Organismus *ohne* innere Passivität. — Der Mechanismus bedarf des Anstosses, der Organismus des Reizes. Jener hat Beweglichkeit, dieser Erregbarkeit. Man sieht jenen an als Leiter einer ersten Bewegung, diesen als Erzeuger von mancherlei Bewegungen in allen seinen Theilen, — aber auf vorgängige Affection von aussen. Die Affection selbst liegt im Dunkeln. In demselben Dunkel liegt auch die *chemische* Einwirkung. Erregt wird auch die elastische gespannte Saite, — und der Docht der Kerze. Jene würde man vielleicht eine mechanische Erregung, diese eine chemische nennen. Dort fehlt die innere Umbildung, hier wird auf die Bewegung nicht gesehen. Bei der organischen Erregung findet ohne Zweifel beides zugleich Statt. — — Jenseits des Mechanismus, Chemismus und Organismus liegt auf einem Extrem die blosse Materie, auf dem andern die Intelligenz. Materie ist das Theilbare im Raume. Das Theilbare, als solches, ist bildsam; daher der Gegensatz zwischen Materie und Form, welcher auch ausserhalb des Räumlichen vorkommt. Das Theilbare ist Vieles, das unendlich Theilbare würde Vieles ohne zum Grunde liegende Einheit seyn, — eine Materie, deren Wesen *Form* wäre, (denn Vielheit ist bloss Zusammenfassung, also Form,) welches sich widerspricht. Ein anderes ist unsere Unfähigkeit, die Gränze der Theilung zu bestimmen. — Das Bildsame nun lässt sich äusserlich und innerlich construiren; jenes giebt Mechanismus, dies Chemismus. Im Organismus findet sich beides; und zwar so, dass die Erregung immer die Construction zugleich vernichtet und wieder ersetzt. Letzteres heisst *Leben*. Auch die Pflanzen haben es. Davon aber ist das in den Thieren hinzukommende Princip der Intelligenz wohl zu unterscheiden. Dies ist absolut einfach. Es kann jedoch mehrfach angenommen werden in Einem lebenden Organismus; welches bei den untersten Thier-

klassen der Fall zu seyn scheint. Hingegen ein einfaches Lebensprincip bedarf man gar nicht. Vielmehr kann das Leben aus der blossen Construction hervorgehen, und so bestätigen es die Beobachtungen der Erregbarkeit in abgetrennten organischen Theilen. — — In den Intelligenzen giebt es ein psychologisches Analogon sowohl des Mechanismus, als des Chemismus, folglich auch des Organismus. Ja sogar im Staate findet sich dergleichen.

2) Praktisches Moment der Naturkenntniss. — a) *Determinismus ist Voraussetzung des Handelns.* Dem steht entgegen alles, was der Aberglaube liebt und fürchtet. Fatalismus im Grossen, Zauberei und Dämonenglauben im Kleinen. Es giebt auch einen Glauben an einen innern Dämon, transscendentale Freiheit genannt. Davon künftig. „Die Natur erwartet den Menschen, seine Klugheit und Thätigkeit.“ Sich der Natur überlassen, ist Missverstand des Grundsatzes, man müsse sich nach der Natur richten. Der menschliche Organismus *giebt* uns das Gesetz, aber die Intelligenz kann keins geben, denn in ihr ist *ursprünglich* kein Organismus. Weder zum Guten noch zum Bösen. Erziehung. — b) Metaphysik, verwandt mit Religion. Was der Organismus *Mehr* ist, als irgend eine Composition aus Mechanismus und Chemismus, das schreiben wir der höchsten Weisheit zu. Andre nothwendig anders. Sehr übel bekommt es, wenn man unternimmt, von der Religion aus eine Metaphysik zu bestimmen. Da glaubt man erst die Gottheit so gut zu kennen, wie einen andern Bekannten, — hinterher kommt die Untersuchung der Begriffe, und die Naturerforschung, — und bringt gefährliche Zweifel. Dann kommt der Hass und die Verfolgung. — c) *Natursinn,* in Verbindung und in Gegensatz mit Kunstsinn und Herzlichkeit. Wen erfreut nicht die Natur? Wer liebt sie nicht? Die natürliche Blume ist mir lieber als die schönste künstliche. So in Allem. — Die Natur erfreut uns wie ein Kind; durch ihr müheloses Seyn, das nichts seyn will; und, was es ist, zu geniessen gestattet, ohne die Kritik aufzufordern. Alles Kunstwerk hingegen ist eins unter vielem andern, nach welchem es zu fragen veranlasst, und über welches es den Vorrang verlangt. Daher zwingt uns das Kunstwerk zur düstern Richtermiene, die Natur hingegen erlässt uns diese Anstrengung, sie gestattet ihrem Freunde, mit ihr zum Kinde zu werden.

Eben desshalb genügt auch die Natur nicht ganz, noch für immer. Der Künstler soll sie *nicht* nachahmen, denn ihre Kindlichkeit ist schlechterdings unnachahmlich; und in der Affectation unerträglich. Der Mensch ist Künstler, selbst mitten im Leben.

Immer muss das Ideal ihn leiten im Handeln. Nur auszuruhen bei der Natur ist ihm gestattet.

Aber es giebt eine Natürlichkeit des Betragens, wiederum selbst mitten im künstlerischen Handeln, welche für keinen Preis darf geopfert werden. Nicht alle Theile der Natur, der Landschaft sollen rein ausgearbeitet werden. Vielweniger soll die gemeine Rede Fesseln der Rhetorik fühlen lassen. Am allerwenigsten können wir eine strenge Absichtlichkeit des Handelns in allen Kleinigkeiten leiden. So wenig, dass, wer immer eine Rolle zu spielen scheint, die ungebundenen Personen in Lauscher verwandelt, welche horchen, was er hinter den Coulissen sagen möge. Wie weit die Kunst bei ihm gehe? und von wo sie ausgehe? das wollen sie wissen. Bei ihm erholen aber können sie sich nicht. Dazu bedürfen sie des ehrlichen Naturmenschen, des Anspruchlosen, der Niemanden spannt, noch beschämt.

Eben diese Natürlichkeit fürchten Manche zu verlieren, wenn sie sich zur höhern Wissenschaftlichkeit erhöben. Sie haben Unrecht; mehr noch als die, welche über dem strengen Studium der Abspannung vergessen, die sie ihren Kräften und ihrer Erscheinung schuldig sind.

Moralisten und Pädagogen pflegen immer in der *menschlichen Natur* 1) den Zug des Organismus, — welcher allgemein auf die geistige Ausbildung wirkt; 2) die psychologischen Gesetze, nach welchen die continuirlich angehäuften Vorstellungen fortwirken, und welche, mit den Eigenheiten des *einzelnen* Organismus zusammengenommen, allmählig eine Individualität festsetzen; 3) die Einrichtungen der Vorsehung, nach denen sich der Mensch überhaupt in der Mitte der Dinge und der Gesellschaft entwickeln kann, — zu verwechseln und zu vermengen. Ihre Regel: *folgt der Natur!* ist theils Zutrauen auf die Vorsehung, theils Nachgiebigkeit gegen die Nothwendigkeit. Dahinter aber versteckt sich die Schwäche, welche nicht sehen will, wie vieles durch 1 und 3 unbestimmt bleibt. Nicht weniger verwechseln sie in der *Freiheit* die *überlegte* Wahl mit der Wahl des *Bessern*, und besinnen sich nicht, dass sie nothwendig mit jener auch diese in ihre Gewalt bringen müssen. Zuletzt gehört ihnen die ganze Freiheit mit zur Natur; und unnatürlich scheint ihnen nur das *Böse*, welches wohl durch Zauberei in die Welt gekommen!

Freiheit. — Freiheit! Wen hebt nicht das Wort? Wem löst es nicht, wie in einem angenehmen Traume, alle die Fes-

seln, welche die mühsame Geschäftigkeit des täglichen Lebens vergeblich schüttelt? Wen reizt es nicht zu Plänen ohne Ende, die mit froher Kraft würden ergriffen werden, wenn dies und das und jenes Hinderniss nicht wäre?

Denn wie vielfach der Mensch sich gebunden fühlt: so vielfach strebt er nach Freiheit. Freiheit gegen äussere Feinde, und gegen innere Missbräuche, wünscht der Bürger; Freiheit von Leidenschaften und wilden Begierden wünscht der edle Mensch, ja vom Druck der körperlichen Hülle frei zu seyn, begehrt nicht bloss der Kranke, dem die Schmerzlosigkeit des Todes Wohlthat wäre, sondern auch hie und da ein forschender Geist, der ein höheres Leben ahndet, jenseits der bedürftigen Erdenzeit.

Aber was ist Freiheit? Sie selbst ist Nichts. Sie ist — *Nicht* der Zustand der Gebundenheit. Nicht dieser Druck, unter dem wir leiden; nicht dieser Umstand, der uns im Wege steht, nicht diese Herrschaft, — dieser Trieb, — dieser Imperativ, — nicht dieser Mangel, nicht dieser Reichthum, nicht diese Gesellschaft, nicht diese Einsamkeit. Nehmt nun hinweg, was Euch drückt, und die Stelle bleibt leer. Die Leerheit würde Euch wiederum drücken, würde sie nicht ausgefüllt. Sie werde ausgefüllt; und zwar nach Eurem Willen. Bleibt dieser Euer Wille sich nicht gleich, oder öffnet das, was er vollbringt, ihm nicht immer neue Bahn für sein nächstes Streben, so ist die Freiheit wiederum hin!

Es giebt Augenblicke, da man sich frei *fühlt*. Es ist das Vorgefühl der Leichtigkeit, womit die mannigfaltige Thätigkeit, der man nun Raum geben könnte, gelingen würde.

Schon aus der *Nichtigkeit* der Freiheit folgt, dass sie keinen andern Werth hat, als den eines richtigen *Gebrauchs*. So von der politischen bis zu der akademischen Freiheit, und von der Freiheit der Selbstbeherrschung bis zur künstlerischen Freiheit.

1. Weil Freiheit immer die Negation der Beschränkung ist: so folgt, dass dieser Begriff *so oft* wiederkommen muss, *wie vielfach* sich die Beschränkung in solchen und andern Formen wiederholt. — Ist der Unterthan eines monarchischen Staates nicht frei zu nennen? Er ist doch Herr in seinem Hause. Aber sein Gesinde? Auch dieses ist frei; man denke nur an die Leibeigenen und Sklaven. Wenn aber ein Epiktet sich unter den Sklaven findet: so behauptet auch dieser noch frei zu seyn. „Gedanken sind frei.“ Und durch die Gedanken ist das Gemüth frei, wofern nur die Gedanken zu herrschen verstehn über die Begierden und Affecten. Wir kommen hier auf die *moralische* Freiheit. Wir können ihr die Freiheit des *Denkens* zugesellen; welche den Launen und Einfällen gebietet zurückzuweichen, wo ein Problem

untersucht seyn will; — die Freiheit des Geschäftsmannes, der die Kraft hat, sich nach der Stunde zu richten; — die Freiheit des Studirenden, der an einer planmässig vorherbestimmten Folge seine Aufmerksamkeit umherwendet. Dies Alles kann man nennen die Freiheit des Gesunden im Gegensatz des Kranken, — die Freiheit des Nüchternen im Gegensatz des Taumelnden. Braucht auch die Gesundheit einer Empfehlung? — Aber man kann die Gesundheit verderben; man verdirbt die Freiheit für Geschäfte durch Gewöhnung an Zerstreuungen, die Freiheit des Denkens durch ungeordnete Lectüre und poetisch seyn sollende Phantastereien; man verdirbt eben so die moralische Freiheit durch schlechten Umgang und durch alle Beschäftigungen, welche den sittlichen Sinn abstumpfen. Durch alles dies geräth man in den Zustand der Krankheit und wird unfrei, wie ein Kranker. Dann bedarf man der Heilung. Man bedarf einer Anleitung und eines Antriebes zur regelmässigen Beschäftigung; man bedarf einer schulmässigen Bearbeitung seiner Begriffe; man bedarf endlich eines tadelnden Freundes; vielleicht harter Schicksale. Bleibt diese Heilung aus, oder ist das Uebel zu arg, so greifest um sich, und alle Tugend, Stärke, Schönheit der Seele wird wie von einem fürchterlichen Krebsschaden verzehrt. — Kann ein menschliches Gemüth so unglücklich werden? Ertönt nicht immer noch eine Stimme der Wahrheit, der guten Ordnung, des Rechts auch in den verlorensten Menschen? O ja; sie ertönt, — auf Veranlassung, — sie verstummt wieder und schweigt. Oder sie spricht zwar, aber wird nicht befolgt. — Giebt es denn nicht eine Kraft sich aufzuraffen? Wird je ein Mensch unfähig sich zu bessern? Kann nicht ein mächtiger Entschluss, ein Hervorbrechen der innersten Gewalt des Guten auch den Schlechtesten begeistern und auf den rechten Weg zurückführen? Man hat ja Beispiele davon! *Beispiele — wovon?* dass der Leichtsinnige, der nie bös war, seinen Muthwillen bei zunehmenden Jahren ablegt, und mit dem Ernst auch seine Güte entwickelt! dass der Unvorsichtige, der sich früher nicht die Mühe gab, den Schein zu beachten, klug wird und sich der äussern Ordnung gemäss beträgt! Sehr selten einmal auch davon, dass den Uebermuth irgend eine sittliche Erscheinung heftig ergreift und ihn *bekehrt!* In allen diesen Fällen liegt ein natürlicher Gang der Dinge zu Tage. Aber auf Beispiele und Erfahrung wolle sich niemand berufen, der die Freiheit des menschlichen Willens als eine Kraft ansieht, die *sich selbst* errege, oder doch erregen könne, zum Guten, zum Bösen, in jedem Grade der Stärke, der nöthig seyn möchte, um entgegengesetzte Neigungen und Eindrücke zu über-

wiegen. Wer so etwas behaupten will, der muss eine ganz andere Art von Erkenntniss wenigstens vorgeben, als die, welche von Erfahrungen ausgeht. (Erste Begriffe von Rationalismus und Empirismus und von der Philosophie selbst, als ihrer gehörigen Verbindung.) Transscendentale Freiheit in einem todten Wesen. Transscendentale *Un*freiheit eines Willens, der, noch so selbstständig, durch *Motive* bestimmt wird. Unterschied zwischen Motiven und Ursachen. Natürlich muss man, um diese ganze Untersuchung zu verstehen, immer das Bewusstseyn des eigenen Wollens festhalten.

2. Der Mensch als *Automat* gedacht. Unter einem Künstler. Oder gar unter dem Schicksal. Fatalismus. Aufhebung der Zurechnung durch den Fatalismus; in sofern entweder der Wille selbst für Einbildung erklärt, oder (leidlicher) die einzelnen Willensacte und Gesinnungen als zerbrochene Ereignisse angesehen würden, die, *ohne Zusammenhang unter einander*, auch nicht Einer Person zugeschrieben, (wenn gleich jedes für sich praktisch beurtheilt) werden könnten. Nämlich: die *Zurechnung* setzt zweierlei voraus: 1) *was* zugerechnet wird — Willensacte, sofern sie praktisch beurtheilt sind. 2) Eine Person, *welcher* zugerechnet wird. Das erste erfordert: a) *wirkliches Wollen* — unterschieden vom Traume, Missverständniss und minder scharf von der Nachlässigkeit, Uebereilung, Laune u. s. w. b) *praktische Bedeutung* dieses Wollens, demnach: eine Autorität, welche ursprünglich in der Vernunft liegt, den Geschmack. Das zweite erfordert Einheit der Person, der Sinnesart, aus welcher verschiedene Willensacte fliessen können. *Je mehr Charakter, desto stärker die Zurechnung.* Hier wird der Wille als sich selbst fortbildend angesehen, so, dass Ein schlechter Entschluss einen ganzen schlechten Stamm verrathe. Selten kann man Vergehungen des Knaben noch dem Manne zurechnen. Die Einheit ist zerbrochen; durch später erst zugeeignete Maximen. — Frage: wie vielfach ist eine böse Gesinnung unsre Schuld? Oder eine gute unser Verdienst? *So vielfach, als sie das Werk früherer guter oder schlechter Entschliessungen ist.* — Diese Vervielfältigung der Zurechnung verschwindet bei der transscendentalen Freiheit, wo Alles nur Erscheinung Eines zeitlosen Actes ist. *Aber auch die Zurechnung selbst verschwindet hier durch einen Widerspruch*, der freilich schon die transscendentale Freiheit selbst aufhebt. Man müsste nämlich hier den intelligiblen Act, welcher einfach und für immer zwischen Gutem und Bösem hintritt, rechnen *zu* dem Vermögen, sowohl das eine als

das andere sich zuzueignen. Aber der absolute Act lässt sich zu nichts rechnen, und das Vermögen bleibt indifferent wie zuvor.

Aber warum *soll* die Zurechnung nicht aufgegeben werden? Warum scheut man so sehr jedes System, das dieselbe scheint zweideutig zu machen? — Ohne Zweifel um desjenigen Erfordernisses willen, was das Princip alles Werths und Unwerths aller und jeder Gesinnung ist, um des praktischen Urtheils willen. Dieses nun sind die Menschen so wenig gewöhnt rein zu denken, dass sie es in der Beurtheilung einer ganzen Persönlichkeit — eben dies ist die Zurechnung — allein wahrzunehmen wissen. Indem sie nun die Zurechnung zu retten bemüht sind, ist es eigentlich jenes Urtheil, was sie nicht aufgeben wollen. Dasjenige also, woran uns in der Zurechnung eigentlich gelegen ist, macht den Gegenstand der praktischen Philosophie aus, und darf gar nicht verwickelt werden mit den theoretischen Schwierigkeiten, welche in der Frage nach der Freiheit des Willens stecken.

Der Determinismus, gleich unterschieden von Fatalismus und absoluter Freiheit, ist nothwendige Voraussetzung des zweckmässigen Handelns. Die Menschen werden, wie man sie macht, und wie sie selbst ihre Bildung veranstalten. So wird Erziehung und Selbstbildung und Besserung gerettet, ja die Zurechnung selbst.

Die *Geschichte der Philosophie* belehrt uns hauptsächlich von folgenden Puncten:

1) Alle grossen Denker haben sich genöthigt gesehen, sich in gewissem Sinne über die Erfahrung zu erheben; dann aber zu ihr zurückzukehren. Vom letztern machen nur die Eleaten eine Ausnahme, welche dem Mangel der Naturwissenschaft zu ihrer Zeit zuzuschreiben ist.

2) Die *Erhebung* über die Erfahrung geschieht im *logischen* Sinne durch allgemeine Begriffe und Lehrsätze, von denen die Mathematik das grösste Beispiel liefert. — Sie geschieht im *ethischen* Sinne durch Entgegensetzung der praktischen Ideen gegen die im täglichen Leben vorkommenden Beispiele menschlicher Gesinnungen und Handlungen. — Sie geschieht im *metaphysischen* Sinne durch Aufdeckung der Widersprüche in den Formen der Erfahrung.

3) Die *Rückkehr* zur Erfahrung im *logischen* Sinne ist Anwendung der allgemeinen Begriffe, um Erfahrungsgegenstände zu ordnen, und um für die Naturforschung Fragen aufzustellen. Desgleichen Anwendung der allgemeinen Sätze, um mit Gewiss-

heit oder Wahrscheinlichkeit darnach zu handeln. Letzteres kommt bei allen Inductionen vor. — Die Rückkehr zur Erfahrung im *ethischen* Sinne ist Anwendung praktischer Maximen aufs Leben und Handeln. Aber hier zeigt sich schon, dass man der Kenntniss des Menschen, also der Psychologie nicht entbehren kann. Denn die praktischen Ideen für sich allein bewirken leicht einen Enthusiasmus, der sein Ziel verfehlt, weil er die wirklichen Kräfte und Hindernisse nicht kennt. (So in der Kirche und im Staate.) — Etwas Aehnliches, wenn auch minder auffallend, begegnet schon bei der vorerwähnten Induction, z. B. der Aerzte, die sich dadurch in Streitigkeiten über die Grundbegriffe der Naturlehre verwickeln. — Diese beiden Puncte weisen hin auf das Bedürfniss der Metaphysik. —

Im *metaphysischen* Sinne ist Rückkehr zur Erfahrung der Versuch, ob man mit Hülfe der gefundenen Theorie die Erfahrung besser verstehen werde. Nämlich die Metaphysik legt nur die allgemeinsten Erfahrungsformen zum Grunde; sie gewinnt aber bei richtigem Verfahren hiedurch nicht bloss die Auflösung der Widersprüche in dem allgemeinsten Problem, sondern auch Erklärung des Besondern, was in der Psychologie und in der Naturlehre vorkommt. Und hiedurch wird auch jene logische und ethische Rückkehr zur Erfahrung erst möglich.

Geschichte der Philosophie ist nicht bloss den Gelehrten nöthig, sondern in ihren Hauptpuncten auch dem Anfänger nützlich. Denn sie zeigt ihm die natürlichsten Stufen, auf denen sein Nachdenken sich erheben kann. Ausführliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie ist jedoch keineswegs für Anfänger. Sie wissen sich noch nicht in die Gesichtspuncte der Denker zu versetzen. Sehr Vieles in dieser Geschichte ist auch Verirrung und Wiederholung oder beides. Das Interesse der Geschichte der Philosophie ist daher ein sehr bedingtes, und kann mit dem Interesse der Philosophie selbst nicht verglichen werden.

Duldung der falschen Systeme. Nicht zum Bestehen, sondern zur Aufregung tauglich, sind sie National-Angelegenheit der Deutschen. *Darum* nicht die heftigste Polemik, welche sonst möglich wäre.

Künftige Geschichte der Philosophie.

— So drang einst Gott
Oder so die bessere Natur
Ein ins alte Chaos,
Durch der Elemente zankenden Eifer
Hinein und herdurch,
Sonderte die Massen,
Lichtete die Finsterniss.
Es strahlte die Sonn' am Firmament,
Es strahlte der Ordnung Pracht und Schöne,
Herrlich erschollen erwachender Geister Morgenlieder,
Preisend des Guten Quell; dankend dem Schöpfer des Glücks.
— *So* dring' auch, Geist,
Oder bessern Versuches Glück!
In des alten Wissens,
Spähens, streitenden Meinens streitende Trümmer.
Dem Streite Recht!
Trümmern werd' Ergänzung!
Licht dem unbewussten Grund
Von jeglicher Frage Drang' und Richtung,
Von jeglicher Antwort Trug und Wahrheit!
Ahndende Vorzeit erwach! zu hemmen des Dünkels Rückschritt.
Spornend zu richten den Muth; würdigern Dank zu empfahn!

Um in den verschiedenen philosophischen Systemen das Wahre aufzufinden, und es gehörig zu verbinden; bemerke man Folgendes.

1) Die *Logik* ist so evident, dass sie gleich beim ersten Versuch nach den Vorbereitungen in den Schulen der Rhetoren und des Sokrates, durch Aristoteles im Wesentlichen richtig gefunden wurde. Die Stoiker konnten nichts Bedeutendes hinzu thun, obschon es ihnen dazu an Thätigkeit nicht fehlte. Kant's transscendentale Logik ist etwas ganz anderes, nämlich ein Versuch, die Kategorien, als vermeinte Stammbegriffe des Verstandes, erschöpfend zu finden; das gehört in die Psychologie. Hegel's Logik ist eine Antilogik, deren Grund in den metaphysischen Problemen liegt, welche er unaufgelöset hinstellt, in der Meinung, das Widersprechende sey das Wahre. —

2) Die *Ethik* wäre leichter vollständig gefunden, wenn man nicht wegen der nothwendigen Erhebung über die Erfahrung in Streit gerathen wäre. Daher verlor man über den Gesammtein-

druck die Sonderung der Ideen aus dem Auge. Das Naturrecht ist ein halber Versuch der Sonderung.

3) Zur *Metaphysik* bemerke man: Die Erfahrung führt unser Nachdenken zwar nicht zu einer ἄποιος ὕλη, aber wohl zu dem Bekenntniss: wir kennen das Was der Dinge ausser uns nicht. Dennoch lässt sich soviel einsehen: dass, *wenn* Elemente von verschiedener Art vorhanden sind, es auf die Kunst ihrer Verknüpfung ankommt, welche Eigenschaften sie in der Sinnenwelt, für einander und für uns haben sollen. Obgleich wir also das Geheimniss des Schöpfung zu durchdringen uns nicht vermessen, so sehen wir doch, dass wir für den Standpunct eines erfahrungsgemässen Wissens uns der Ansicht des Plato nicht ganz entziehen können, nach welcher Gott der noch unbestimmten Materie Eigenschaften gab, und dadurch ihre Bedeutung in der Sinnenwelt bestimmte. Nun können wir auch von Leukipp zwar nicht Atome, aber doch Vielheit und Verschiedenheit und Bewegung der Elemente annehmen; von den Eleaten die Beständigkeit der Qualität, entgegengesetzt der Veränderung; aber vom Heraklit Veränderlichkeit aller derjenigen Eigenschaften, welche die Dinge in sofern zeigen, als sie in die Sinnenwelt eingehen.

Blosse Mathematik ist dem Ernst des Lebens nicht angemessen. Sie ist rein hypothetisch: d. h. *wenn* Jemand eine solche und solche Construction macht, so gilt davon dies oder jenes. *Ob* er sich damit befassen wolle? Ob ihn Parabeln und Ellipsen, Logarithmen und Circular-Functionen etwas angehn? Das mag er wissen.

Es giebt Menschen, deren ganzes Wollen hypothetisch ist. Beliebig wählen sie einen Beruf, eine Wissenschaft oder Kunst; von da ausgehend schätzen sie, was ihnen nützlich oder schädlich sey; und auch für Andere halten sie allerlei Nützlichkeiten im Vorrathe. So erscheint denn auch oft die Mathematik zuerst als Sache einer Liebhaberei; dann empfiehlt sie sich den Kaufleuten hier und den Baukünstlern und Mechanikern dort, durch eine Summe von technischen Regeln, welche das bequemste, kürzeste und wohlfeilste Verfahren angeben.

So kann ein Mathematiker zeitlebens wirken, ohne sich nur je die Frage vorzulegen: ob sein Wirken denn auch nothwendig sey? und ob die Menschen nicht besser gethan hätten, alle die Bequemlichkeiten, die es ihnen darbietet, auf spartanische Weise zu entbehren?

Hieraus erkläre man sich die Abneigung und Geringschätzung mancher Philosophen gegen die Mathematik; und ihre Zuneigung

zur Geschichte, die, wie man weiss, vom Dichter das Weltgericht genannt wurde. Die Abneigung der Mathematiker gegen das Wichtigthun der Philosophen rührt eben daher. Sie selbst sind sich des strengsten *Denkens* bewusst; dass es auch ein strenges *Wollen* mitten in der Wissenschaft geben könne, neben welchem alle Technik verschwindet, fällt ihnen nicht ein.

Es giebt aber auch eine gegenseitige Abneigung der Historiker und Philosophen. Wie der Historiker neben sich den Mathematiker geringschätzt, der sich mit dem Lernen so viel zu thun macht, — oder ihn erst dann anfängt zu schätzen, wann er Finsternisse vorhersagt, und besonders, wann er Mondstafeln berechnet, nach denen der Schiffer die Meereslängc finden kann: so findet auch der Historiker in der Philosophie nur ein Spiel mit Begriffen, wodurch man von Allem, was wirklich geschehe, nichts lerne.

Und zur Vergeltung behauptet dann der Philosoph, die ganze Geschichte sey nur eine Zeitreihe von Erscheinungen, worin das, was wirklich geschehn, sich nur höchst kümmerlich und verstümmelt errathen lasse, *wenn* man erst das philosophische Auge dazu mitbringe.

Ars non habet osorem nisi ignorantem. Das muss man den Philosophen sagen, welche Mathematik und Geschichte geringschätzen; es gilt aber auch in vollem Maasse gegen Alle, welche die Philosophie nicht ehren wie sichs gebührt.

B. Zur Metaphysik und Religionsphilosophie.

Einwürfe gegen die Metaphysik nebst deren Beantwortung.

---

1) „Wenn die Erfahrung sich in einigen Puncten widerspricht: so verliert sie alle Glaubwürdigkeit. Sie giebt dann bloss Mögliches neben anderem Unmöglichen, aber das Mögliche ist nicht wirklich.“

Antw. Siehe den Uebergang zur Metaphysik, die Lehre von der Hinweisung des Scheins aufs Seyn. Auch wenn in der Erfahrung nichts Widersprechendes läge, würde die Ungewissheit eben so gross seyn. Es giebt überall keine Bürgschaft, dass das Gegebene real sey, *so wie es* gegeben ist.

2) „Wenn der widersprechende Begriff durch Vervielfältigung der *M* geändert wird; so ist dies schon eine Aenderung; dieses Denken schon Abweichung vom Gegebenen, also *ungültig*, sowohl wie jene Trennung der *M* und *N*“.

Antw. Wir suchen *so nahe als möglich* beim Gegebenen zu bleiben, indem wir die Trennung der *M* und *N* durch *neuen Versuch* der Vereinigung aufheben; — wir suchen die kleinste mögliche Veränderung des Gegebenen. Irgend eine Veränderung aber ist nothwendig, also erlaubt. (Hauptp. d. Metaphys. S. 9. Bd. I, S. 207.)

3) „Ob wir eine *richtige* Auflösung gefunden haben, lässt sich durch diese Auflösung selbst nicht erkennen; wir müssten eine *Probe* haben, ob das Resultat richtig sey. Ohne Aussicht auf eine solche Probe kann man die Untersuchung nicht anfangen.“

Antw. Eine gefundene richtige Auflösung als richtig zu erkennen, ist oftmals sehr leicht, während das Finden selbst sehr schwer war. Der Proben, sey es nun von der Richtigkeit, oder in deren Ermangelung von der annehmlichen Wahrscheinlichkeit bieten sich, wenn man den rechten Aufschluss erst hat, genug an. Möge aber die Methode der Beziehungen auch nur einen Wink geben, eine statthafte Hypothese zu bilden, so hat sie damit

schon sehr viel geleistet, indem sie alle unnützen Versuche abschneidet.

Die Probe giebt die Psychologie, indem sie zeigt, wie die Täuschung entstand. „*Ja wenn wir eine Psychologie schon hätten!*" — In der That wird nicht eher eine ganz vollendete metaphysische Ueberzeugung, die jedem Zweifel Trotz böte, entstehn, als bis man in der Psychologie die Rechnungsprobe zur Metaphysik gefunden hat. Doch ist vielleicht hier nur gemeine Psychologie nöthig.

4) „In dem Beispiele von den ästhetischen Verhältnissen ist die Sache für sich ursprünglich klar."

Antw. Nur zur kleinern Hälfte! Das zeigen die tief gewurzelten Irrthümer von Vollkommenheit = Realität, und das Verfehlen der praktischen Ideen. Ich selbst bin durch den *Lehrsatz*, dass das Aesthetische auf Verhältnissen beruhe, erst auf das Suchen nach den Verhältnissen gekommen, welche den Ideen zum Grunde liegen. [Vgl. Allg. prakt. Philos. S. 39.]

Allgemeine Bemerkung. Die Methode der Beziehungen ist die Methode der kleinsten Veränderung. Man kann deshalb fragen, ob nicht andre Versuche der kleinsten Veränderung möglich seyen. Z. E. Wenn *M* in einer *Reihe* von Begriffen liegt, besonders wenn diese ein Continuum bilden, kann man alsdann nicht *M* durch alle Stufen der Veränderung laufen lassen? — Man nehme den viereckigten Cirkel. *M* = dem Viereck laufe durch alle Gestalten, bis es dem Cirkel gleich ist. (Hier liegt *M* und *N* in der gleichen Reihe. Gesetzt, *N* läge in einer andern, als *M*: so würde das Verschieben von *M* in *seiner* Reihe es dem *N* um nichts näher bringen.) — Hier übersieht man sogleich das Ungereimte eines solchen Vorschlags. Der Widerspruch würde nicht eher verschwinden, bis *M* = *N*. Damit erlischt aber jede Spur von Aehnlichkeit mit dem Gegebenen; welches *zweierlei* als *einerlei* gab, oder überhaupt das *einerlei* dem *nicht einerlei* gleich stellte. Vielheit muss durchaus bleiben. — Eher könnte man *M'* (das zweite, nach der Methode hinzugethane *M*) durch Abänderungen laufen lassen, wenn die gewünschte Modification sonst nicht zu erhalten stünde. Doch würde gegen Abänderungen in der Qualität das Gegebene immer sehr bestimmt protestiren, wo man sich bewusst ist, die Qualität nicht anders auffassen zu können. Hingegen eine Täuschung von der Art, dass, wo mehrere *M* seyn sollten, und diese in einem bestimmten Zustande, da nur *ein M* bemerkt worden, und dessen Zustand oder Modification, wodurch es = *N* wurde, nicht gegeben, oder aus der Acht gelassen worden, dieses lässt sich sehr wohl denken. Dass

das Object im Ich ein verdunkeltes Vielfältige, gleichsam ein Weiss aus sieben Farben bestehend — oder dass eine einfache Erscheinung bisher als Andeutung eines einfachen Realen betrachtet worden, während sie auf ein Vielfaches zu beziehen ist: dies sind Täuschungen, die sich nach allem, was schon der gemeine Verstand von Psychologie weiss, sehr leicht denken lassen.

Wenn man eine ganz kurze Metaphysik, wie sie vielleicht geistreichen Männern am ansprechendsten wäre, *ohne allen Aufwand künstlich scheinender Methoden* aufstellen wollte, so könnte man sagen: das Beharrliche in der Natur beharrt wirklich in seiner wahren Eigenthümlichkeit; nur wechselt es den Ausdruck der letztern, es vervielfältigt ihn, zwar nicht von selbst, jedoch auf Anlass von aussen. Hiedurch erhält es für uns, die wir selbst uns nur als Ausdruck der zum Grunde liegenden Realität kennen, den Schein eines wirklichen in Fluth und Ebbe begriffenen Stromes von Accidenzen, deren fliessende Erscheinung wir nur zu leicht für eine dem Realen angeborne Wandelbarkeit halten, und es dadurch mit sich in Widerspruch bringen. U. s. w.

Das Stärkste, was sich gegen die Methode der Beziehungen sagen lässt, möchte wohl so lauten:

„Ob die Veränderung des gegebenen Widerspruchs gross oder klein sey, interessirt uns gar nicht mehr, sobald wir einmal den Glauben an die Erfahrung aufgeben. Wenn sie selbst sich Lügen straft, so müssen wir sie ganz verlassen, nicht aber uns rühmen, ihr so nahe als möglich zu bleiben."

So würden ohne Zweifel die Eleaten und Platon sprechen. Sie konnten zu ihren Zeiten im Ernste so denken; bei uns hat die Erfahrungs-Welt ihre genaue Regelmässigkeit und Einigkeit mit sich selbst in der Astronomie und Physik zu sehr bewährt; darum ist das Vorurtheil *für* sie. Aber die Hauptsache ist: wir brauchen uns gar nicht ernstlich mit der Erfahrung zu entzweien, wenn es sich zeigen lässt, *dass diejenige Veränderung* der Erfahrungsformen, worauf die M. d. B. uns hinweist, überall nicht über die Gränzen eines solchen *Fehlers der Auffassung* hinwegführt, den wir der Erfahrung nach *gemeiner psychologischer* Beobachtung füglich zutrauen können.

Es ist nun in der That etwas gemeines, und worauf Jeder sich betreffen wird, *dass wir eine Mehrheit in unsern Vorstellungen nicht bemerken, sondern das Mehrere als Eins auffassen.* Gesetzt nun, es entspringe aus der Mehrheit eine neue Bestimmung, die in keinem einzelnen der Mehrern enthalten war, (und die *Möglichkeit* hievon darf man um so weniger leugnen, da sich die *Wirklichkeit* in bestimmten Beispielen nachweisen lässt,) so

kann dies *Entspringen aus der Mehrheit* nicht bemerkt werden, so lange die *Mehrheit selbst* unbemerkt bleibt. Sondern die neue Bestimmung wird nun dem für Eins Gehaltenen beigelegt, und macht selbst mit ihm Eins (A). Kommt alsdann die wissenschaftliche Frage hinzu: *was ist A?* so stellt sich nicht gleich die ganze Zerlegung dar, und am wenigsten liegt gleich das *Entstehen* der neuen Bestimmung *aus* jener Mehrheit vor Augen; sondern A zerfällt in M und N. Dieses ist schon möglich in solchen Fällen, wo eine aufmerksamere Analyse die Mehrheit in dem M sogleich hätte zeigen können. Unterbleibt eine solche Analyse, so kann der ganze Begriff im hohen Grade räthselhaft werden. (Z. B. das Wohlwollen, welches man als Sorge für fremde Glückseligkeit auslegte, und nun fragte, ob die *fremde* einen grössern Werth habe als die eigne? Noch mehr Recht und Billigkeit, die als *abgeleitet* von den ästhetischen Urtheilen, die ihnen zum Grunde liegen, noch leichter missdeutet wurden; obgleich hier in der That blosse logische Aufmerksamkeit zureicht.)

Weit mehr aber und leichter ist es nun, die Täuschung in A *da* zu erklären, wo die Erfahrung eigentlich weder Mehrheit noch Einheit der M giebt. Und dieses ist der Fall bei den Merkmalen der Dinge, deren jedes auf Ein Seyendes bloss deshalb deutet, weil man Anfangs nicht sieht, weshalb man *Mehreres* annehmen sollte.

Eben so natürlich ist die Täuschung beim Ich, wo die Erfahrung im Grunde wirklich Vielheit der M giebt, (im Begriff des Ich als Individuum,) und wo diese Vielheit, die dem Ich wesentlich, obgleich in allen ihren *einzelnen* Bestimmungen zufällig ist, in dem speculativen Begriffe der Identität des Objects und Subjects absichtlich verschmäht wird. Das Dunkle liegt hier nur darin, dass die Genesis des Ich, seine Entstehung aus der Mehrheit des Objectiven, viel zu verwickelt ist, um in der innern Erfahrung leicht erkennbar zu seyn.

Zu dem Vorigen, dem Falle, wo die Analyse selbst die Mehrheit der M recht gut hätte zeigen können, gehört noch das Beispiel vom Räumlichen und Zeitlichen. Nämlich das skeptische Argument gegen das Gegebenseyn dieser Formen muss eigentlich in die Form eines Widerspruchs gebracht werden. Das farbigte Gegebene ist zugleich das Räumliche, — und doch widerspricht sich das, denn das Farbigte wird in allen seinen Theilen von einander unabhängig gegeben, Räumlichkeit aber beruht gänzlich auf Verknüpfung und Gegensatz. — Offenbar ist Farbigtes $= M$, Räumliches $= N$. Die einzelnen M können nicht $= N$ seyn; aus ihrem Zusammen resultirt N. Hier zeigt die leichteste

Analyse die Mehrheit der *M*; aber dennoch, wie viel Schwierigkeit macht sich hier Kant! Und warum? Darum, weil die Analyse nicht zureicht, das Zusammen der *M* zu bestimmen. D. h. man kann nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus psychologischer Untersuchung einsehn lernen, *wie es zugeht*, dass das Mehrere Farbigte, in den Reproductions-Gesetzen, die es erzeugt, sich als Räumliches darstellen muss.

5) Einwürfe gegen die Widersprüche in den formalen Begriffen, welche keiner Widerlegung bedürfen. „Solche Widersprüche können wir entweder gar nicht denken, oder wir verwerfen sie wenigstens gleich, indem wir den Widerspruch gewahr werden."

Was das erste anlangt: so denken wir sie zum Versuch, — wir versuchen das Widersprechende zu vereinigen; — nachmals nehmen wir den Versuch zurück; — es bleibt aber am Ende die nicht zu erfüllende Aufgabe stehn.

Man gebe auf sich Acht, wenn man unmögliche Grössen, irrationale Wurzeln, wenn man das Continuum denkt. Dieses letztere setzt man sich nicht ganz auseinander; in jenen erstern verbindet man die streitenden Merkmale nicht ganz in Ein Denken.

6) „In der Metaphysik (Hauptp. d. Met. S. 41. Bd. I, S. 225) wird gesagt: Durch das, was von der Negation nicht getroffen wird in jedem der Wesen, bleibt das Wesen selbst u. s. w. Warum nun gerade *durch dieses?* und nicht eben so gut durch das andere? Hört etwa dieses Andre einmal auf zu seyn? oder ist es einmal mehr und einmal weniger? Beides ist unmöglich; und doch scheinen die Worte *Störung* und *Selbsterhaltung* eines von beiden vorauszusetzen." —

„Warum gerade durch dieses?" Weil dieses von der Negation nicht getroffen wird. Dass das Andre nicht aufhört zu seyn, ist eben die Folge davon, dass es mit jenem unzertrennlich verbunden ist. Es *sollte* sonst aufhören zu seyn. Ueber dieses Sollen weiter unten.

Die Voraussetzung hiebei ist, dass man in den zufälligen Ansichten zwei Merkmale finde, die einander vollkommen entgegen seyen, und die deshalb einander völlig vernichten würden, wenn sie allein stünden. Sie stehn nicht allein, darum vernichten sie sich nicht; sie sind mit andern verbunden, darum stehn sie nicht allein; diese andern können nicht mit aufgehoben werden, weil für sie nichts Aufhebendes vorhanden ist; ihr Bleiben und Beharren ist also der Grund, weshalb man behaupten darf, dass auch das hiemit Verbundene bleibe und beharre.

Hiebei kann man fragen: ob denn das sich selbst erhaltende

Wesen in einen innerlich ungleichförmigen Zustand gerathe, so dass der Theil, welcher von der Negation getroffen ist, sich leidend verhalte, und bloss der andre activ sey? Die Antwort ist: gerade umgekehrt! Auch der andre Theil *sollte*, als mit jenem verbunden, mit vernichtet werden; (wie bei Complexionen von Vorstellungen, deren einer Theil ungehemmt bleibt;) allein eben darum wird der Grund der Vernichtung für beide Theile, d. h. für das ganze Wesen, ein unvollkommner Grund; und da hieraus kein Mittleres zwischen Seyn und Nichtseyn folgen kann, indem es kein solches Mittleres giebt, so bleibt und beharrt das ganze Wesen, innerlich gleichförmig, im Seyn. Allein dieses sein Bleiben, ist dennoch kein solches, wie wenn gar nichts vorginge; ein unvollkommner Grund der Vernichtung ist immer noch da; diesem Grunde muss irgend etwas entsprechen; dieses irgend Etwas nennen wir den Act der Selbst-Erhaltung, weil es keine Verminderung des Seyns und keine Veränderung der Qualität seyn kann.

Man fragt nun: *was ist es denn?* Die nächste Antwort ist: es ist eine nähere Bestimmung der Qualität. Man wird weiter fragen: war denn die Qualität in gewisser Hinsicht *unbestimmt?* — Antwort: sie war ohne alle Relation. In dieser Hinsicht *muss* ohne Zweifel dasjenige unbestimmt seyn, was noch isolirt ist. Die Möglichkeit relativer Bestimmungen leugnen, ist aber eben so verkehrt, als dasjenige, was *nur* in den relativen Bestimmungen liegen kann, für eine absolute Vielheit in der ursprünglichen Qualität der Wesen ausgeben.

Will man nun noch weiter fragen: *was für eine* nähere Bestimmung der Qualität ist es denn? so fragt man zuviel. Hier ist die Gränze unsrer Kenntnisse. Es reicht hin zu wissen, dass, wie vielfach verschieden der Grund, so vielfach verschieden die Folge seyn muss, d. h. wie viel Störungen, so viel Selbsterhaltungen.

7) „Die ganze Theorie beruht darauf, dass etwas geschehen sollte, was der Natur der Sache nach nicht geschehen kann. Dieses Sollen findet aber *nur* Statt unter der Voraussetzung, dass die Wesen Begriffe wären.“

Diese Behauptung ist geradezu falsch. Sie ist mit nichts bewiesen, und die Erfahrung, welche auf die Theorie von Störungen und Selbsterhaltungen führt, beweist eben dadurch das Gegentheil. *Sollen* in der Natur ist freilich kein Imperativ, wie in der Moral. In der Natur *soll* nicht, aber *sollte* gar Manches geschehn, was nicht geschieht. Ein Sollen überhaupt tritt ein, wenn etwas aus Einem Grunde geschehn muss, wovon aus einem andern noch zweifelhaft seyn mag, ob es geschieht oder geschehen kann.

Ist jener erstere Grund ein unbiegsamer Wille: so befiehlt ein solcher Wille: *du sollst.* Und in der Moral wird derjenige Wille, welcher durch die ursprünglichen praktischen Urtheile bestimmt ist, als unbiegsamer Befehl angesehn, weil die Urtheile unveränderlich sind; — wie viel Causalität aber ein solcher Wille haben werde, bleibt unbestimmt; denn hiebei kommt es auf die Gewalt der Neigungen an.

Ist jener Grund ein Verhältniss in der Natur: so *sollte* und *würde* ihm Genüge geschehn, wenn nicht etwas Anderes dagegen wäre. Hier haben wir den Begriff des Widerstandes; — eines Bestehens gegen einen unzureichenden Grund der Aufhebung.

Dieser Begriff passt offenbar auf die vesten Körper, welche dem Stosse und Drucke widerstehn; aber auch die flüssigen widerstehn, wiewohl sie weichen; denn sie weichen nicht so schnell, als sie sollten, und heben ein Quantum Bewegung wirklich auf. Nun sind aber die Körper nicht blosse Begriffe, sondern zum mindesten Erscheinungen, die, als Anschauungen, von den vorgefassten Begriffen unabhängig, gleichwohl auf eine den letztern entsprechende Weise zu denselben hinzukommen.

Fände das Sollen nur in den Begriffen Statt: so wäre alle Natur aufgehoben. Denn Verknüpfung und in einander Greifen eines Mannigfaltigen, ist das Allgemeinste in der Natur. Hiebei entsteht in Jedem etwas, das in ihm *nicht seyn würde,* wenn ein Anderes nicht wäre. Dieses Entstehn muss aber immanent seyn, denn transscendent kann man es aus bekannten Gründen nicht denken; das Ding, was etwas Fremdes aufnähme, wäre nicht mehr *Es selbst.* Also kann es nur im Bestehen gegen das Fremde liegen.

Wäre die Rede von Tönen: so würde Jedermann sogleich begreifen:

a) dass jeder Ton als ein Einfaches vorgestellt wird;

b) dass jeder bestimmt ist in Ansehung der Relationen, die er gegen irgend einen andern annehmen kann;

c) dass, wenn man ihn im Denken mit einem bestimmten andern zusammenfasst, er beharrt, ungeachtet dessen, was sich in beiden entgegengesetzten aufheben *sollte;*

d) dass dieses Sollen zwar nur in Begriffen gedacht worden, indem nicht gesagt ist, der andre Ton erklinge wirklich, aber dass

e) wenn beide wirklich, und zwar zusammen klingen, dann dieses Sollen nicht bloss in Begriffen, sondern in der Wirklichkeit Statt findet, und die Störung und Selbsterhaltung vor sich geht.

Ob nun diese Wirklichkeit eine blosse Erscheinung oder ein

wahrhaft Reales sey: geht uns hier nichts an. Denn wir haben hier mit gar keiner Schwierigkeit im Begriff des Seyns mehr zu kämpfen; vielmehr liegt das Dunkle des Gegenstandes lediglich in der zum Grunde gelegten Voraussetzung: dass zwei *einfache* Qualitäten einander *theilweise* entgegengesetzt seyn sollen.

Hier sieht man nicht unmittelbar, wie die einfachen Qualitäten Theile haben können. Aber wenn man es auch nicht sieht: so ist die Sache dennoch gewiss. Ein einziges Beispiel würde hinreichen zu beweisen, dass so Etwas vorstellbar ist, und von der Vorstellbarkeit allein ist die Rede, da die Nothwendigkeit es anzunehmen schon früher bewiesen worden. Das Beispiel von Tönen, die als einfach, und dennoch mehr oder weniger entgegengesetzt aufgefasst werden, reicht schon zu; und überhaupt ist gegen die Lehre von den zufälligen Ansichten nichts eingewendet. Aus der Voraussetzung *einfacher*, und dennoch *theilweise entgegengesetzter* Qualität, folgt aber von selbst, dass, *wenn* sie, sey es in Begriffen oder wirklich, *zusammen* kommen, alsdann *entweder* sich das Entgegengesetzte aufhebt, und das nicht Entgegengesetzte übrig bleibt (in der Mechanik); *oder* jedes *ganze* Qualitative in einen Zustand der Nachgiebigkeit geräth (so unter Vorstellungen); *oder* sich im Beharren, trotz dem Gegensatze, ein innerer Zustand erzeuge, der als das Positive angesehn werde, was mit der Nothwendigkeit der Aufhebung, so lange sie dauert, $= 0$ mache.

8) „Geschwindigkeit ist ein Widerspruch, Bewegung ist nur durch Geschwindigkeit denkbar, also auch ein Widerspruch; das wechselnde Zusammen und Nichtzusammen setzt wieder Bewegung voraus, und scheint also denselben Widerspruch zu enthalten.“

Völlig wahr, nur kein Einwurf.

9) „Wenn Raumbegriffe auf Wesen an sich gar keine Anwendung finden, wie lässt es sich denn erwarten, dass aus dem wechselnden Zusammen und Nichtzusammen derselben, d. h. aus dem Setzen derselben in einer und derselben oder in verschiedenen Stellen, für diese einfachen Wesen selbst sich irgend etwas (wie innere Zustände und immanente Bildung) ergeben werde?“

Hier ist der ganze Standpunct der Untersuchung verfehlt, und deren Gang gänzlich umgekehrt. Aus *unserm Setzen* der Wesen in gewisse Stellen ergiebt sich nichts; diese Stellen sind Nichts, und aus dem Nichts ergiebt sich niemals das Etwas. Sondern aus unserm Erfahrungsbegriff eines Zeitpuncts, in welchem das Zusammen müsse eingetreten seyn (wegen des Zeitlichen in der Erscheinung) ergiebt sich für uns und in unserm Denken die

Nothwendigkeit, dieses Eintreten des Zusammen zu *ergänzen* durch den Gedanken der *vorgängigen* Bewegung.

Sowie das Seyn als ewig gedacht wird, indem wir es in eine unendliche Zeit rückwärts tragen, — nicht als ob das Seyende der Zeit bedürfte, sondern weil die Zeit des Seyns bedarf, damit nicht in *ihrem* Begriff der Absprung von leerer zu erfüllter Zeit hineinkomme, — eben so denken wir auch das Geschehen als ewig, nämlich so, dass wir es als *vorbereitet* denken durch eine unendlich lange *Annäherung* zu demjenigen Zusammen der Wesen, worin es seinen Grund hat. Diese Annäherung ist die Bewegung, entweder durch unendlichen Weg, oder durch einen endlichen, wenn früherer Wechsel des Zusammen und N. Z. angenommen werden kann, um die unendliche Vorzeit auszufüllen.

Ist es etwa ein Mangel in dem Geschehen selbst, dass es nicht früher geschah? Wohl gar ein Mangel in den Wesen, dass sie nicht früher Gelegenheit hatten, sich selbst zu erhalten? Hat also wirklich die für sie *leere* Vorzeit des Geschehens auf sie eine Beziehung?

Realiter hat das Geschehen ganz einzig und allein seinen vollständigen Grund in den Qualitäten der einfachen Wesen, welche zusammen sind. Es ergiebt sich also ganz und gar nicht aus dem Wechsel des Z. und N. Z. *Darum* ist gelehrt worden, dass die ganze Reihe der Begebenheiten in der Welt nur für den Zuschauer Statt finde.

10) „Warum construiren wir einen intelligiblen Raum für die einfachen Wesen? etwa der Widersprüche wegen, die sich im sinnlichen Raume finden? Aber das Entstehen einer Linie aus einer endlichen Anzahl aneinanderliegender einfacher unräumlicher Puncte, das Theilen eines solchen unräumlichen Punctes ist mir eben so unbegreiflich, als sich irgend etwas im sinnlichen Raume finden mag.“

In diesem Einwurfe findet sich allerlei Heterogenes zusammen. Einen intelligibeln Raum construirten wir, weil wir mussten, auch wenn gar kein sinnlicher Raum bekannt wäre. Denn das blosse Z. und N. Z. des nämlichen Paars von Wesen, führt auf zwei Puncte aussereinander.

Das Entstehen einer Linie aus einer endlichen Anzahl von Puncten, — und das Theilen eines unräumlichen Puncts, — dies sind ganz heterogene Begriffe, die in keinem Falle neben einander stehn durften; jenes ist denkbar, dieses undenkbar.

Wegen der Widersprüche im sinnlichen Raume würde man auf die Linie, welche aus einer endlichen Anzahl von Puncten besteht, kommen müssen, und man *ist* wirklich darauf gekom-

men, ohne an einen intelligiblen Raum zu denken. Die Frage nach dem *quantum extensionis* führt darauf nothwendig.

Ein Mathematiker wurde gefragt: ob er die Linie, als fliessende Grösse, wirklich für ein *quantum extensionis* halte? Er antwortete: „Gewiss, nämlich *in Vergleichung* gegen eine andre Linie." Hiemit war alles zugestanden.

Zwei Worte über Naturphilosophie.

Im *Journal complémentaire des sciences médicales* hat Jemand, nach Anführung meines Satzes, *l'irritabilité des séries d'idées est ce dont depend la connaissance de l'activité intellectuelle*, für gut gefunden also fortzufahren: *ce problème sera plus facile à résoudre, quand nous aurons vu, que les séries d'idées naissent dans une série de ganglions cérébraux.* Diese alte, längst abgewiesene, hier gegen meine Psychologie erneuerte Zudringlichkeit kann im Allgemeinen daran erinnern, dass nicht selten grosse Gelehrsamkeit mit grosser Unwissenheit in einer Person beisammen ist. Sie erinnert mich insbesondere, dass in den beiden schätzbaren Recensionen meiner Metaphysik, sowohl in der Hallischen als in der Jenaischen A. L. Z., die Naturphilosophie so gut als ganz übergangen ist; gleich als wäre sie nur ein zufälliger Anhang zur Metaphysik. Es sind aber Psychologie und Naturphilosophie die beiden gleich nothwendigen Mittelglieder, durch welche Metaphysik und Erfahrung dergestalt in Verbindung stehen, dass jede von der andern Licht empfängt. Und Niemand darf hoffen, in einer von den genannten drei Wissenschaften vesten Fuss zu fassen, der nicht die beiden andern damit verbindet.

Nachstehendes kann als Ergänzung der einen jener angeführten Recensionen, und als Gegenbemerkung zur andern angesehen werden, ohne dass eine genauere Nachweisung deshalb nöthig wäre.

Innere und äussere Zustände der realen Elemente bestimmen sich gegenseitig. Dieser Satz ist zwar nicht der lang gesuchte erste Grundsatz aller Philosophie, (der Stein der Weisen, den man niemals finden wird,) aber er ist derjenige Lehrsatz der Metaphysik, von wo aus sich unsre Naturkenntniss bequem überschauen lässt. Die Beobachtung giebt Auskunft wegen der *äussern* Lage, (wenn auch nicht genau und nicht vollständig;) man weiss z. B. dass Sauerstoff und Wasserstoff in jedem Theilchen Wassers oder Eises beisammen sind. Anstatt der *innern* Zustände, hat man bald Kräfte, bald Ideen, bald gar Elektricitäten hinzu-

gedacht. Diese mag man sämmtlich bei Seite setzen; selbst die Ideen, wenn sie sich in den Vordergrund der Naturlehre drängen, stiften *dort* nur Schaden. Es genügt, den einfachen Gedanken vestzuhalten: entgegengesetzte und verbundene Elemente bleiben, was sie sind. Oder noch deutlicher: sie hüten sich, der falschen Theorie Folge zu leisten, nach welcher sie sich in ein Drittes wirklich verwandeln sollten. Sie erhalten sich selbst. Kann denn aber der innere Zustand der Selbsterhaltung, welcher mit der Verbindung entsteht, und *mit der Verdichtung wächst*, — ohne Ende wachsen? Oder giebt es ein Maximum, ein *Gränze der Intensität für die innern Zustände?* Wüsste hier die Metaphysik nicht zu antworten, so würde die Erfahrung sprechen. Denn jeder gefrierende Wassertropfen enthält die Antwort. Zwar: nach Entfernung der Wärmequelle sollte Condensation folgen; und die Condensation sollte gleichförmig seyn. Denn jede bestimmte Configuration weicht ab von der geometrischen Continuität. Die Elemente, die schon in Verbindung waren, schon angefangen hatten, einander die innern Zustände zu bestimmen, sollten ohne Zweifel ihrem Zuge des tiefern Eindringens folgen; lediglich darum (und aus keinem andern Grunde, als) weil räumliche Trennung zu dem schon begonnenen, *an sich gar nicht räumlichen*, Causalnexus der innern Zustände nicht passt. Dies ist der *allgemeine* Grund der scheinbaren Anziehung (die eben so wenig jemals durch einen wahrhaft leeren Raum geht, als Cohäsion einen Riss im Glase heilt). Aber das gefrierende Wasser verschmähet die allgemeine, gleichförmige Condensation. *Besondere* Repulsionen widersetzen sich; sie bewirken hier die Configuration des Eises, wie anderwärts die Krystallbildung der Salze. Nämlich *die innern Zustände hängen jedesmal von den Elementen ab; und indem sie bei vollkommenerer Durchdringung erhöhet werden, erreichen sie in jedem besondern Falle auf eigne Weise ihre Gränze.* Deshalb nun, indem ihnen die äussere Lage entsprechen muss, kommt die Durchdringung nicht ganz zu Stande; die Art aber, wie sie gehemmt wird, ist die Configuration. Und hierauf beruhet alle Räumlichkeit im Daseyn dessen, was wir Materie nennen. Es ist unvollkommne Durchdringung der Elemente, die selbst nicht Materie sind.

Dies vorausgesetzt, (worin freilich nicht viel weniger als die ganze allgemeine Metaphysik eingewickelt liegt,) so zeigen sich nun sogleich die Haupttheile, worin die Naturphilosophie zerfallen muss. Entweder bringen die Elemente, indem sie zur Form des materialen Daseyns zusammentreten, schon innere Zustände mit, oder nicht. Im ersten Falle entsteht aus der beständig fort-

gehenden Wechselbestimmung des Inneren und des Aeusseren eine ganze Geschichte voll unaufhörlicher Veränderung. Diesen Fall kann die todte Natur nicht klar und unzweideutig vor Augen stellen. Vielmehr ist hier das Gebiet des *Lebens*, wobei die grosse Frage nach der *Zweckmässigkeit* noch einer höhern Bestimmung vorbehalten bleibt. Im zweiten Falle lässt sich starre Materie als nothwendiges Product vorhersehen; wofern nur dazu, nicht bloss quantitativ, sondern auch qualitativ, das gehörige Verhältniss der Elemente vorhanden ist. Passt hingegen letzteres nicht, um eine dauernde Verbindung zu begründen, so zeigen sich wiederum mehrere mögliche Fälle, welche darin übereinkommen, dass sie die bekannte *Strahlung* der Imponderabilien erwarten lassen; das heisst: zwar Attractionen, aber solche, woraus *unhaltbare Resultate in Ansehung der innern Zustände* entspringen; und hiemit augenblicklicher Uebergang der Attraction in Repulsion.

Hiernach ist nun lebende Materie im Allgemeinen nicht schwerer zu begreifen, als todte; und strahlender Stoff nicht schwerer als ruhender; *keine Art von Materie aber ist begreiflich ohne innere Zustände;* und man hat nach diesen früher die Psychologie zu fragen, bevor man von Ganglien des Gehirns in höherem als anatomischem Sinne redet. Uebrigens lautet nicht bloss das Gesagte völlig realistisch, sondern es ist auch realistisch; ohne andern idealistischen Vorbehalt, ausser dem einzigen, dass man den Idealismus — einen rein theoretischen Irrthum — genau kennen muss, um ihn weder mit praktischen Ideen und ästhetischen Idealen, noch auch mit den zufälligen Ansichten des idealen Zuschauers in der Metaphysik zu verwechseln. Wenn der Astronom den heliocentrischen, oder den jovicentrischen Ort eines Sterns unterscheidet von dem geocentrischen, so geräth er darum bei Niemandem in Verdacht, als wolle er in eigner Person von der Sonne oder vom Jupiter aus das Planetensystem beschauen. Vor Zeiten gab die Sternkunde ihren ansehnlichen Beitrag zu den Verdriesslichkeiten des Denkens; seitdem sie aber die verschiedenen Standpuncte der Betrachtung gehörig sondert, hört man nichts mehr davon. Die Philosophen könnten es eben so bequem haben, wenn sie in Ansehung des ästhetischen, metaphysischen und psychologischen Standpuncts dieselbe Bedingung erfüllten. Das Gegentheil geschieht, wenn man einseitig die Naturphilosophie bald anpreiset, bald wieder vernachlässigt, als ob sie entweder Alles oder Nichts wäre.

Religion. — Alle Menschen, so sagt der Vater der Dichter, alle Menschen bedürfen der Götter. Das ist noch heute wahr,

und in einem höhern Sinne wahr, als der alte Vater es dachte. Denn nachdem wir gelernt haben, die Mitwirkung der Umstände zu unseren Zwecken als einen Erfolg der Natur anzusehn, den wir nur zum Theil, durch Klugheit, Vorsicht, Kunst in unserer Gewalt haben, welchen aber durch Opfer und Bitten von der Wunderkraft der göttlichen Willkühr erflehen zu wollen, wir dem Aberglauben überlassen müssen: verwandelt sich die Religion aus einem Bedürfniss des Lebens in ein Bedürfniss des Herzens, welches allen Wünschen, zu leben und zu erleben, so weit vorangeht, dass, ohne seine Erfüllung, jene uns geringfügig und geschmacklos werden würden. Denn — wollen wir arbeiten, um zu geniessen? Geniessen, um das Sterben der Genüsse wie einen lebendigen Tod zu erleben? Oder soll uns die Neugierde das Auge offen erhalten, bis wir die Weisheit, es geschehe nichts Neues unter der Sonne, mit Augen gesehn haben? Und wollen wir haften mit vester Gewöhnung an dem Vergänglichen, um eine ewige Sehnsucht nach dem Entflohenen in die Zukunft hinüberzunehmen? Oder soll der Ehrgeiz uns das ewig Künftige, *einen Ruhm, der uns genüge,* vorspiegeln und uns an die Meinung der Thoren fesseln? —

Das ewig Schöne, das ewig Gefallende und Genügende sucht der Blick des Edeln. Nicht sowohl in sich, — wiewohl er keinen Flecken mit sich tragen mag, — als in dem Ganzen. Nicht sowohl in dieser oder jener Periode der Zeit, wiewohl er die Zeit gern zum Arbeiten und zum Verbessern benutzt, als in der bleibenden Anordnung, welche dem Laufe des Zeitlichen zu Grunde liegt. Hier den Finger Gottes zu erkennen, ist ihm so viel, als dem unendlich erhabenen Freunde begegnen.

Dieses Freundes nicht bedürfen, hiesse, einer Einsamkeit vertraut seyn, wie sie der Egoismus mitten in die Gesellschaft einführt, um die Wohnungen der Menschen zur Wüste zu machen.

Aber den Freund bildet sich jeder nach seinem Gemüthe. Die Religion des Menschen ist, wie er selbst. Die da schauen, dichten, denken, schwärmen, fühlen wollen: jeder verehrt Gott auf eigene Weise. Die Sitten der Zeit und des Landes zeigen sich am meisten in Tempeln, Kirchen, Moscheen. Der Stempel der Zeit prägt sich am kenntlichsten aus in den Bildern des Ewigen. — Die Beobachter der Zeiten werden eben dadurch über alle Bilder hinausgetrieben; sie befragen die Schulen der Philosophen und vernehmen auch hier nicht einerlei Antwort.

Möchten sie die Natur und ihr eignes Herz befragen! Von daher kommt auch der Schule, was sie etwa weiss. Und wenn es der Schule schwer wird, für das Höchste einen vesten Blick zu

gewinnen: so muss es demjenigen noch schwerer werden, der auch nicht das Erste beachtete, wovon die Schule ausgeht.

Der Idealismus, mit seinen Anhängen, den vergeblichen, sich in allerlei Formen umherwerfenden Versuchen, das Absolute zu umfassen und zu begreifen, ist nur der dunkle Hintergrund, aus welchem das unbegreiflich, zweckmässig Wirkende glänzend hervortritt, welches Materien, die *als solche* nur Erscheinungen sind, desshalb künstlich bildet, damit ihre wahren Elemente zu *innern* Zuständen gelangen, die jedem nach seiner Art die ihm mögliche innere Veredelung gewähren. Der Idealismus und Absolutismus trägt den Menschen mit seiner Qual in die überall vollkommene Natur durch die unrechtmässigste Verallgemeinerung dergestalt hinein, als wäre das Universum in den Abfall hineingerissen, der durch jede mögliche Rückkehr schlecht corrigirt wird, da er vielmehr niemals hätte geschehen sollen.

Es giebt in Ansehung der Religionsbegriffe einen doppelten Weg; einen zu ihnen hinauf, den andern von ihnen herab in die Welt.

Der Weg aufwärts hat seinen Anfangspunct in der Naturbetrachtung. Diese drängt selbst den Idealisten, Zweckmässigkeit der Natur-Gegenstände anzuerkennen. Nur ist ihm der Grund der erscheinenden Zweckmässigkeit (Schönheit, etc.) der eigne Geist, der nur nach Vernunftgesetzen sich eine Erfahrung bilden kann.

Es kommt aber nur darauf an, dass die Zweckmässigkeit, als in der Erscheinung vorgefunden, zugestanden werde. Nach Widerlegung des Idealismus entsteht nun die Frage: wie kann aus dem Zusammen und aus den Bewegungen unzählbarer Substanzen das Zweckmässige hervorgehn?

Diese Frage ist gar keine Frage für die Physik, Physiologie, Psychologie, überhaupt keine für die Naturforschung. Denn der Begriff der Zweckmässigkeit kommt in den genannten Wissenschaften gar nicht vor; welche vielmehr mit analytischer Erklärung oder mit synthetischer Construction des Factischen allein sich zu beschäfftigen haben. Ihnen ist jedes bestimmte Zusammen und jede Geschwindigkeit der Wesen gleich erklärbar.

Aber eben vermöge der Naturforschung erscheint das wirklich vorhandene Zusammen und Nicht-Zusammen der Wesen als Eine unter unendlich vielen Möglichkeiten. — Der Begriff der Zweckmässigkeit nun, (gerade so verstanden, wie wir ihn bei jedem Kunstwerk und bei jeder vernünftigen Rede gebrauchen,) setzt *Wahl* voraus, also einen Wählenden; einen Künstler.

Wenn der Künstler die Wesen zusammenfügt und trennt, folglich sie zu bestimmten Selbsterhaltungen bringt, andre aber abhält; so ist er dadurch Schöpfer der Substanz; und im Grossen, Schöpfer der Natur.

Wir werden urtheilen, dass der Künstler Einer sey, wenn er in seinen Productionen Gleichförmigkeit des Typus beibehält, und wenn er die Gesammtheit der Wesen von zwecklosen Bewegungen abhält. Wir werden ihm die Gesinnungen der Güte und die ursprünglichen Urtheile des Beifalls und Missfallens beilegen, wenn wir in der vorgefundenen Zweckmässigkeit dieselben sich verrathen sehn.

Hier aber muss der Rückgang abwärts gehörig beachtet werden. Aus der höchsten Macht kann nichts folgen gegen die Combinationen, die sich von selbst ergeben. Aus der Weisheit kann nicht die Bestimmung dessen hervorgehen, was seine Anordnung von der Ausbildung der Menschen erwartet, z. B. der Staat sammt allem, was ihm angehört.

Fänden wir Missgeschöpfe, die ein peinliches Leben hülflos fortschleppten, (deren es leicht geben könnte,) so wäre der Begriff von Vorsehung in Gefahr; aber dergleichen finden sich nicht.

Es muss der Begriff von Gott als dem Vater der Menschen vestgehalten werden. Ein *bloss theoretischer Begriff ist ohne Werth. Eine blosse Idee ohne Trost.*

---

†) Wohl möchte Jemand den Gedanken fassen, über alle bisher betrachteten Verhältnisse hinaus ein unendliches zu setzen, dem vermöge einer ursprünglichen Verknüpfung alle jene untergeordnet seyen. Dem Mathematiker ist es geläufig, in seinen Formeln den Werth eines Zeichens unendlich gross anzunehmen; alsdann pflegen die Formeln sich plötzlich so zusammenzuziehen und zu verändern, dass man ihre vorige Gestalt nicht mehr erkennt. Wenn es gelänge, in Folge solcher Beispiele den Gegenstand des Glaubens zu erreichen: so würden wir zwischen ihm und dem menschlichen Wissen einen Uebergang erblicken. Allein wie sollte uns dies bei einem Gegenstande gelingen, der uns unendlich fern liegt?

Wollten wir uns einer Dreistigkeit hingeben, der schon so manches System sein Daseyn verdankte: so würden wir zuerst bemerken, dass aus einem unendlichen Abstande der ursprünglichen Qualität eine unendliche Energie der innern Bestimmungen fliesst. Aus der Lehre von den Selbsterhaltungen versteht

---

†) Ungedrucktes Fragment eines Schlusses der Metaphysik.

sich von selbst, dass an ein Aufnehmen irgend welcher fremdartiger Bestimmungen ohnehin nicht zu denken ist; alles Geschehen und alle Gestaltung aber würde sich nach jener unendlichen Energie richten müssen; und nun erst würde von andern Dingen, welche bestimmte Eigenschaften hätten, die Rede seyn können. Der Begriff des blossen Seyn, in sofern die Wissenschaft ihn dem wirklichen Geschehen, sammt den Formen desselben, voranstellt, kann hier gar nicht mehr in Betracht kommen; man weiss längst, dass das Seyn ohne die Wirklichkeit des Geschehens lediglich eine Abstraction ist, welche in das Nichts der Hirngespinnste zurücksinkt. Da man sich wegen aller geistigen Eigenschaften nur an die unvermeidliche Analogie mit menschlicher Psychologie wenden könnte: so würde man den Uebergängen, welche dort die Stufen der Bildung bezeichnen, hier eine unendliche Geschwindigkeit zuschreiben, welches soviel heisst, als jeden Zeitverlauf gleich Null setzen, und das Höchste als unmittelbar vorhanden betrachten.

Allein der Verfasser fühlt sich nicht im Stande, länger fortzufahren. Das Anstössige der Künstelei, solchen Theorien, die nur für Gegenstände unserer menschlichen Nachforschung erfunden waren, eine Ausdehnung zu geben, bei der sie auch im Unendlichen noch passen sollen, ist eben so unerträglich widerlich, als andererseits klar ist, dass dennoch alle Systeme, worin Glauben und Wissen vermengt wird, auf ähnliche Abwege gerathen müssen. Ein Geist ist für uns allemal ein Analogon des menschlichen Geistes; ein Wesen, von dem Naturwirkungen ausgehn, begaben wir unvermeidlich mit einem Causalverhältniss, worin die Begriffe von Grund und Folge, da sie nicht bloss eine logische, sondern eine reale Bedeutung annehmen sollen, sich den Wirkungen anpassen, die wir vor Augen sehen.

Die grübelnde Neugier, welche sich des höchsten Gegenstandes theoretisch bemächtigen will, anstatt ihn nach praktischen Ideen zu bestimmen, — ist dem Verfasser von jeher so fremd gewesen, dass in demselben Augenblick, wo er seine eigne Metaphysik versuchsweise einem solchen Missbrauche unterwirft, sie sich ihm unwillkührlich entfremdet. Es fällt ihm nun zuerst ein, was wohl im Laufe der Zeit aus ihr werden möge, und ob sie sich den Physikern brauchbar zeigen, ob sie bei genauerer Vergleichung mit den Erfahrungen und Beobachtungen bestehen, oder in welchen Puncten man sie berichtigen werde? Jeder Mathematiker ist im nämlichen Falle, wenn er Berechnungen gemacht hat, welche mit Experimenten sollen verglichen werden. Die Rechnung mag in sich selbst wohl zusammenhängen; sie mag

vollkommen fähig seyn, gegen andre Rechner vertheidigt zu werden; aber wer wird darum das Experiment für überflüssig halten? Ohne Bestätigung durch das unmittelbar und unwillkührlich Gegebene bleibt die Rechnung ein Hirngespinnst; man versagt ihr in Beziehung auf reale Anwendung das, wovon so eben die Rede war, nämlich den Glauben! Dieser liegt stets in andern Gedankenreihen als das Wissen, und erfordert eine andere Ausbildung.

Nach metaphysischen Grundsätzen kann man nicht einmal sein Hauswesen regieren; nicht seine gesellschaftlichen Pflichten erfüllen. Sondern man wird durch die Geschäffte des Lebens unterbrochen im Denken; und aus dem speculativen Kreise wird man genöthigt herauszutreten. Angelangt in der Sphäre des geselligen Daseyns, befinden wir uns nun auf dem Boden des religiösen Glaubens, der uns tröstet, wenn wir leiden, uns ermahnt, wenn wir fehlen. In ihm sind wir aufgewachsen, und aus der Speculation wie aus einem Traume erwachend kehren wir unvermeidlich zu ihm wieder. Er übt in uns die Gewalt der Erfahrung; die Systeme, wo sie mit ihm in Conflict gerathen, beugen sich, oder ziehn sich zurück. Warum aber soll man darauf warten? Es ist besser, willig sich den Zurechtweisungen der von den Physikern so sehr bereicherten Erfahrung zu überlassen; welche verständlicher sind, in Hinsicht der Puncte, bei welchen man zuerst wird gefehlt haben.

Im Grunde glauben wir Alle an Einen Gott. Es ist immer zuerst die Idee der Güte, durch welche wir den Höchsten zwar als väterlich mit uns verwandt, aber nicht als für sich, sondern als für uns sorgend, ausser uns sehen; daher ist Gott in der Sprache der Metaphysiker ein *ens extramundanum*. Es ist ferner die Idee der Weisheit, (Einstimmung der Einsicht und des Willens,) wodurch wir zu dem bekannten unvermeidlichen Anthropomorphismus genöthigt werden, Bewusstseyn und Willen aus unserer innern Erfahrung herzuholen, um in unsrer Vorstellung von Gott den ersten Haltungspunct zu finden. Es ist die Idee der unendlichen Macht, wodurch wir zwar die Relation Gottes zur Welt, aber nicht die geringste innere Bestimmung seiner Qualität erreichen.

Wir wollen jetzt nicht fragen, ob der Mensch zu diesem System von Relationen das Absolute finden könne? Wir wollen nur fragen, ob ein menschliches Gemüth es ertragen würde, hier eine theoretische Auffassung an der Stelle der ästhetischen zu erhalten. Muss uns nicht jene Fabel von der *Semele* einfallen, die sich ihr Verderben erbat? Sind wir nicht genug gewarnt durch die widrigen Eindrücke des Spinozismus, und durch die fühlbare Schwäche der Theodiceen?

Die Erfahrung, mächtiger als die Systeme, und unbekümmert um deren Dank oder Undank, sorgt dafür, dass aus unserer ästhetischen Auffassung, — welche für sich allein dem Zweifler als ein poetisches Bild erscheinen möchte, — eine theoretische werde, in sofern wir dies ertragen können. Der gestirnte Himmel, und der Bau des Leibes, dies sind keine Fictionen der Dichter. Jener schreckt uns durch die Grösse unserer Unwissenheit; dieser zwingt den Witz der Physiologen, dass sie oft genug selbst wider Willen einstimmen müssen in die Sprache der teleologischen Naturbetrachtung.

Niemals wird die Teleologie entbehrlich werden; aber auch niemals wird sie veste Gränzen erlangen. Bald wird man zuviel behauptet, bald wiederum zuviel zurückgenommen haben; das Zurücknehmen wird sich eben so wenig rechtfertigen lassen, als die Uebertreibungen des Behauptens. Nur soviel ist klar, dass von allen obigen Betrachtungen über Physiologie und Physik auch nicht das Mindeste weiter reicht, als bis zur Erklärung des Fortbestehens, wenn der Anfang schon vorhanden war.

Dabei nun darf man nicht vergessen, dass die Formen der Erfahrung nicht vollständig aufgefasst sind, so lange die gegebene Form des Zweckmässigen nicht mit in der Auffassung begriffen war. Alle Naturbetrachtung, die unser Streben zum Wissen beschäfftigen kann, schwebt immerfort im Gebiete der unvermeidlichen Abstraction. Und alle wirkliche Erfahrung schwebt wie ein unendlich Kleines im Reiche einer uns versagten möglichen Erfahrung.

Der Mensch sieht sich selbst als ein Kunstwerk. Er vermuthet auf jedem Planeten, auf jedem Weltkörper ähnliche und grössere Kunstwerke mit Recht. Er weiss, dass bei jedem Versuch der Erklärung ihn die Analogie mit menschlicher Kunst durchaus verlässt. Jeder weiss das; Niemand verlangt es von den Philosophen zu lernen. Das tiefe Meer unserer Unwissenheit wirft hie und da schäumende Wellen; aber diese bleiben auf der Oberfläche.

So nahe liegt uns die Gränze unseres Erkennens, dass wir nicht wissen woher wir stammen. Den Ursprung des Menschen erfährt kein Mensch. Den Vater zu erblicken sind wir nicht werth, und zu schwach. Wir sollen uns von ihm kein Bild machen. Wir sollen nicht schauen, weder mit Augen des Leibes noch des Geistes. Wir sollen glauben. Würden diese Zügel uns abgenommen: wohin möchte des Menschen Uebermuth sich versteigen!

Eine *Religionsphilosophie* könnte es nicht geben, wenn nicht die Natur, neben ihrer theoretischen, auch eine ästhetische Seite hätte. Erhabenheit des Himmels; Schönheit und Wohlthätigkeit ihrer organischen Producte; letztere noch verschieden von deren Künstlichkeit; welche jedoch dient, das Wohlthun als ein absichtliches zu bezeichnen, und von zufälliger Benutzung zu unterscheiden.

Daher nimmt die Philosophie gern den religiösen Glauben, den sie vorfindet, in sich auf, obgleich sie ihn nicht erzeugt hatte; und in Ansehung dessen sich kein Denker eine völlige *Unbefangenheit* zurückgeben kann, nachdem er von Jugend auf als Mensch das religiöse Bedürfniss empfunden hat.

In ihr erzeugt sich eigentlich an jedem Puncte, wo ästhetische Urtheile mit theoretischen Kenntnissen verbunden werden, eine praktische Wissenschaft. Aber bei Gegenständen, wo man nicht handeln kann, bleibt es bei einer Ansicht, einem inneren, geistigen Thun, wodurch nichts ausser uns geschieht, sondern nur wir selbst verändert werden.

Man kennt nun längst die Bedürfnisse des Menschen, welche den Werth des religiösen Glaubens bestimmen. Der Mensch muss zu Gott *beten* können; oder wenigstens, er muss in dem Gedanken an Gott *Ruhe* finden. Von hier aus giebt es eine philosophische Kritik verschiedener Systeme.

Die, welche in Gott eine blosse Naturnothwendigkeit finden, befriedigen dies Bedürfniss gar nicht. Wenn aber Gott als Ruhepunct des Glaubens richtig gedacht wird, so setzt dies seine *Einheit*, *Persönlichkeit*, und *Allmacht* voraus. Umsonst würde man versuchen diese Puncte anzufechten.

1) Die Einheit würde etwa in demselben Sinne zweifelhaft gemacht werden können, wie die Einheit der Seele eines Menschen, das heisst, durch eine ganz grundlose, und nichts wesentliches verändernde Annahme.

(Hiebei Charakteristik des eigentlich Schädlichen des Polytheismus. In der blossen *Vielheit* liegt es nicht, sondern in der Verschiedenheit und Zwietracht.)

2) Die *Persönlichkeit* Gottes kann eben so wenig, als beim Menschen, durch den speculativen Begriff des Ich, so widersprechend wie er ist, gedacht werden. Dagegen passt der wahre Begriff des Ich, als der Mittel- und Anfangspunct aller Vorstellungsreihen, gerade auf Gott allein ganz vollkommen, während der Mensch immer einen geistigen Zwang empfindet, wenn er sich ausser dem Mittelpuncte, oder diesen ausser sich, denken will.

Man wird nun sagen, die Persönlichkeit erfordere nach psy-

chologischen Principien eine *Relation* zu andern und andern Wesen; hingegen die Persönlichkeit Gottes solle von allen Relationen frei seyn. — Allein dies letzte führt auf die Frage: ob man sich Gott als ein Wesen nach seiner ursprünglich einfachen Qualität vorstelle? Welches, wegen der Werthlossigkeit des Einfachen, völlig ungereimt ist. Hiebei ist folgendes zu bemerken:

a) Die Relativität hebt den persönlichen Werth nach den Ideen der innern Freiheit und des Wohlwollens nicht auf.

b) Wenn wir uns einen Geist als Vernunftwesen denken, so finden wir ihn in der Mitte einer *zeitlichen Ausbildung*. Ob wir uns diese auch bei Gott vorstellen sollen, oder ob eine zeitlose Relation Gottes zur Welt an deren Stelle treten soll, mag kaum sich entscheiden lassen. Allein in jedem Falle muss man sich an die Lehre von der Zurechnung erinnern. Der Werth eines Willens hängt nicht von der Form ab, ob, wann, wie er etwa zeitlich entstanden sey. Sollte man daher auch nicht als ein vestes Dogma annehmen, dass Gott ein zeitloses Wesen sey, (*zeitlich handelnd* muss er ohnehin gedacht werden!) so verliert darum die Würde nichts. Ueberhaupt ist Zeitlichkeit zwar Widerspiel der reinen Realität; aber darum nicht Widerspiel des Würdigen. Das wäre sie nur, wenn die Würde verloren werden könnte.

3) Die Allmacht kann immer nur mit dem Bemerken angenommen werden, dass Gott die Uebel in der Welt zuliess, weil dies unvermeidlich war. *Als Mittel* zu guten Zwecken gewiss nicht! Denn der Zweck heiligt nicht die Mittel. — Uebrigens ist Schöpfung der *Substanzen* nicht Schöpfung des einfachen Realen.

— — Unsterblichkeit darf nicht in dem Sinne gesucht werden, als wenn das irdische Leben erst künftig anfinge einen Werth zu bekommen, da wir doch nichts von demselben wissen. Der Werth der Zeit reicht für uns so weit, als unsre Pläne sich ausdehnen können.

Materialismus hebt die Unsterblichkeit auf; denn das Sterben trennt die Materie. Es wäre denn, dass man die Hypothese eines höchst kleinen Organismus annähme, dessen Theile auch im Tode noch beisammen blieben. Wie aber dieser den Schicksalen des Leichnams entgehen sollte, ist kaum abzusehen. — *Pantheismus* lässt das Individuum ins Universum zurückfallen, indem die Gränzen verschwinden, wodurch das Individuum aus der Universalsubstanz herausgehoben war. Wie der Leib seine Gestalt verliert, das Räumliche andere Gränzen annimmt, so müsste das endliche Denken ins Meer des unendlichen Denkens

zurücksinken, um alsdann andern Begränzungen entgegenzugehen, die vielleicht mit einem vernünftigen Individuum nicht einmal soviel Aehnlichkeit hätten, als eine Thierseele mit einer Menschenseele. — *Idealismus* betrachtet die Zeit als illusorisch; die ganze Frage von der Fortdauer wird auf Erscheinungen reducirt. Ist nun die Zeit blosse Form menschlicher Sinnlichkeit, so hört die Bedeutung der Frage auf, sobald die menschliche Natur ihre Einrichtung verliert. Bei Kant war jedoch die Unsterblichkeit Glaubensartikel.

Unsre Metaphysik betrachtet die Seele als ein selbstständiges Wesen. Nun versteht sich die Fortdauer der Seele von selbst, und die noch übrige Frage ist: wird auch der *Vorstellungskreis* fortdauern?

Dass die innern Zustände der Elemente nicht durch das Aufhören des organischen Lebens aufhören, bezeugt die Erfahrung im ganzen organischen Reiche. — Die Frage modificirt sich demnach weiter so: Wie viel Antheil an dem Laufe und insbesondere der Reproduction unserer Vorstellungen hat der Leib? Ist er entbehrlich für die geistige Individualität oder nicht? Bei dem offenbaren, sehr grossen *negativen* Einflusse des Leibes schwankt man sehr leicht zu der Meinung hinüber, damit könne auch ein sehr bedeutender *positiver* Einfluss zusammenhängen. Es könne die Stärke des Vorstellens durch leibliche Dispositionen erhöht werden, (die Resonanz bedeutend seyn;) es könne die reihenförmige Reproduction mehr, als wir wissen, eine Unterstützung in der Mitwirkung des Gehirns finden. Solcher Meinungen, unbestimmt wie sie sind, hat man Mühe sich zu entschlagen; und eine allgemeine Verneinung derselben scheint ganz unmöglich.

Dabei bleibt nun ganz unbestimmt, wie gross der Verlust solcher Mitwirkung des Leibes, und ob nicht der Vortheil eines reinen psychischen Mechanismus grösser seyn werde? Aber hier können nur specielle Untersuchungen helfen. Wenn aus rein psychologischen Gesetzen sich die Erfahrungen vollständig und genau erklären, dann ergiebt sich, dass der positive Einfluss des Leibes wirklich Null ist. Es kommt also höchst wesentlich darauf an, dass ganz specielle Untersuchungen, wovon die über Tonlehre und Zeitmaass Beispiele sind, fortgesetzt werden.

C. Zur praktischen Philosophie.

Einleitung zur allgemeinen praktischen Philosophie. †)

Jeder Mensch berathschlagt für sich und seine Freunde, was zu thun und zu lassen sey. Am Ende handelt Mancher ohne vesten Entschluss.

Jeder pflegt sich als Theil eines grössern Ganzen zu betrachten. Dann genügt kein beliebiger Entschluss, sondern die Berathschlagung muss einen gemeinschaftlichen Willen ergeben, den Alle für den besten erkennen.

Aber Geschichte und Religion veranlassen noch überdies eine Art von Ueberlegung, wobei wir unpartheiisch urtheilen wollen, indem wir persönlich entweder nicht vom Gegenstande der Betrachtung berührt werden, oder doch ihn gar nicht in der Gewalt haben.

Vestigkeit, *Allgemeingültigkeit*, und *Unpartheilichkeit* der Entschlüsse, die wir für uns oder im Namen Andrer fassen, hat man schon seit ein paar Jahrtausenden durch die praktische Philosophie zu sichern gesucht; welche zu diesem Zwecke theils in die innersten Gesinnungen, theils in alle menschliche Verhältnisse bis zu den grössten hinauf, eindringen muss.

Diese Wissenschaft war durch Pythagoras vorbereitet, gewann durch Sokrates und Plato vesten Grund, wurde von den Stoikern ausführlich vorgetragen, vom Cicero nach griechischen Mustern rhetorisch dargestellt, — späterhin von den römischen Juristen und zu christlichen Religionsvorträgen benutzt; und kam nach der Wiederherstellung der Wissenschaften in doppelter Gestalt wieder zum Vorschein; nämlich als Naturrecht und Moral. Nämlich die Moral redete mit den einzelnen Menschen von der

---

†) Die hier zunächst folgenden Abschnitte sind handschriftliche Zusätze und Veränderungen, die Herbart in einem durchschossenen Exemplar der *allgemeinen praktischen Philosophie* aufgezeichnet hatte. (S. Vorrede zu diesem Bande.) Der erste, unter der obigen Ueberschrift hier abgedruckte Abschnitt sollte an die Stelle dessen treten, was in dem angef. Buche S. 1—17 bis zu den Worten „*auch nur in Frage zu bringen*“ steht.

Sünde und den guten Werken; daneben aber redete Hugo Grotius (nach andern Vorgängern) über Krieg und Frieden mit den Mächtigen, um ihnen den Menschen als ein geselliges Wesen darzustellen, während Hobbes das Gedränge der Menschen gegen einander ins Auge fasste.

Eigentlich bearbeitete man eine und dieselbe Wissenschaft von zwei Puncten her. Hätte man ohne Fehler gearbeitet, so wären allmählig beide Darstellungen in einander gefallen. Allein Thomasius meinte in der Unterscheidung des *iustum* vom *honestum* und *decorum* eine Gränzbestimmung zweier Wissenschaften zu finden, welche durch den Begriff des rechtlichen Zwanges von Grundling und Gerhard bevestigt werden sollte. Seitdem meinten allmählig die Juristen, nur das Naturrecht, die Theologen nur die Moral nöthig zu haben; indem die Einen zu hohen Staatswürden, die Andern zum Himmel hinauf schaueten. Wolff aber, der *zwei* Theile der praktischen Philosophie unter den Namen Ethik und Politik anerkennt (dessen Logik §. 63), das Naturrecht dagegen (als *scientia actionum bonarum et malarum*) in der Ethik und Politik will vorgetragen wissen, (zwischen welche er übrigens noch die Oekonomik, die Lehre von der häuslichen Gesellschaft einschiebt,) hatte auch von einer *philosophia practica universalis* geredet, welche die allgemeinsten Grundlehren enthalten sollte.

Dieser Zustand der Wissenschaft spiegelt sich noch in Kant's Bearbeitung derselben. Unter den Namen: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft, wird von ihm das Allgemeinste der praktischen Philosophie untersucht, um den kategorischen Imperativ als ersten Grundsatz vestzustellen. Dann folgen Rechts- und Sittenlehre, geschieden durch den Begriff des Zwangsrechts oder der vollkommenen Pflichten. In eben diesem Sinne arbeitete Fichte, jedoch schon mit bedeutender Entfernung vom kategorischen Imperative. Dahin gehört auch mit vielen Andern das Hufeland'sche Naturrecht.

Allein Hugo nannte das Naturrecht eine Todschlagsmoral; und forderte statt dessen eine Philosophie des positiven Rechts. Schleiermacher nannte es (Krit. d. Sittenl. S. 470) eine Unform, welche von der rechten Ethik müsse zerstört werden. Hegel zog in sein Naturrecht die Grundbegriffe der Moral hinein. Stahl, der Anhänger Schelling's und Savigny's, lehrt eine christliche Rechts- und Staatslehre, die ganz theologisch von der Welt als dem Leibe Gottes und vom Sündenfall beginnt. Droste-Hülshof findet, dass die Rechtslehre sich an die Sittenlehre nothwendig

anschliesst. Diese Zeugnisse*) können vorläufig unsere Behauptung bestätigen, dass die Trennung zwischen Moral und Naturrecht, wenn nicht ganz grundlos, so doch unzweckmässig ist, und zu dem heutigen Zustande der Wissenschaft durchaus nicht passt. Weiterhin wird die Lehre von den praktischen Ideen zeigen, dass man zweierlei Theilung verwechselt hat. Nämlich der Ideen sind fünf, alle diese aber haben eine doppelte Anwendung, theils auf den Einzelnen, theils auf die Gesellschaft und den Staat. Jede dieser beiden Anwendungen erfordert, dass man sämmtliche Ideen, sowohl die, welche von den Theologen und Moralisten, als die, welche von den Juristen vorzugsweise pflegten benutzt zu werden, bei einander habe und in der engsten Verbindung zugleich vor Augen habe. Eher könnte man die beiden Anwendungen getrennt behandeln; und dies mag immerhin geschehen in den Vorträgen der Theologen und Juristen für ihre nächsten Vorbereitungen zur Amtsführung; allein Niemand darf vergessen, dass er zugleich als Einzelner und als Mitglied der Gesellschaft seine Rechte und Pflichten zu überlegen hat; daher das Getrennte sich wieder vereinigt.

Die Begriffe von *Rechten*, *Gütern*, *Tugenden* und *Pflichten* sind demjenigen, der sich zur praktischen Philosophie wendet, nicht mehr fremd. Denn er weiss, dass sie alle sich auf unser Thun und Lassen beziehn; und dass die Bearbeitung solcher Begriffe es ist, welche der Name, praktische Philosophie, ankündigt. Es ist ferner bekannt genug, dass *bei Rechten* an Erlaubtes, bei Gütern an Begehrtes zu denken ist; dass Tugenden gelobt, Pflichten geboten werden. Daraus ergiebt sich, dass ein Zusammenhang unter jenen Begriffen Statt finden müsse. Wo Erlaubnisse nöthig sind, da giebt es auch Verbote; wo Erlaubnisse benutzt werden, da wird etwas begehrt oder verabscheuet; vom Lobe aber ist das Gegentheil der Tadel, und dieser bleibt nicht aus, wo das Unerlaubte begehrt oder gar vollzogen wird. Es fragt sich nun, wo man beginnen müsse, um zur Darstellung dieses Zusammenhangs den rechten Faden zu finden?

Beginnt man beim *Rechte*, so geräth man sogleich in das Gedränge der Ansprüche, wodurch die Menschen einander ihre Freiheit beschränken. Denn Jeder ist geneigt, dieselbe so weit als möglich auszudehnen; bald unter dem Namen ursprünglicher Menschenrechte; bald durch Vorgreifen und Berufung auf älte-

*) Vergl. noch Mackeldey Lehrb. d. heut. Röm. R. §. 112. „Die Rücksicht auf Erzwingbarkeit war bei den Römern gar nichts Wesentliches."

res Recht; bald durch grössere oder engere gesellschaftliche Verbindungen. Daraus würde ein wechselseitiger, aber sehr veränderlicher Zwang entstehn, indem die Macht der Menschen bald wächst, bald abnimmt; wenn nicht Verbote, um Einhalt zu thun, hinzukämen. Mag nun Jeder in seinem Innern solche Verbote aussprechen, oder ein höherer Wille wirksam seyn, von welchem das Verbieten ausgeht: jedenfalls führt uns der Gehorsam, wodurch dem Verbote Folge geleistet werden soll, vom Rechte auf den Begriff der Pflicht zurück, wäre es auch nur durch den sehr gewöhnlichen Schluss, was nicht verboten, das sey erlaubt.

Wir können also beim Recht die Untersuchung jenes Zusammenhangs nicht anfangen, da jedenfalls zuerst die Pflicht muss erwogen werden, um das Erlaubte vom Verbotenen zu sondern.

Unter den drei Begriffen von *Gütern, Tugenden, Pflichten* scheint ein solcher Zusammenhang Statt zu finden, als ob man nur nöthig hätte, irgend einen derselben, gleichviel welchen, zu entwickeln, um daraus die richtige Bestimmung auch der andern beiden zu gewinnen. Denn wenn die Güter als Zielpuncte vestgesetzt wären, so würde die Tugend den Anfangspunct des Weges, die Pflicht aber den Weg selbst bezeichnen. Daher möchte es im Wesentlichen einerlei seyn, ob man den Weg unmittelbar beschriebe; oder dessen Anfang sammt der Richtung vestsetzte, in welcher fortgehend die Zielpuncte nicht verfehlt werden könnten; oder ob aus der Kenntniss dieser letztern auf den Weg und dessen Anfang geschlossen würde. So gäbe es drei gleich mögliche Formen der Sittenlehre, welche sämmtlich zu kennen nur der Vollständigkeit wegen bei einem so wichtigen Gegenstande nöthig wäre; nämlich die Form einer Güterlehre, Tugendlehre, und Pflichtenlehre.

Was nun zuvörderst die *Güterlehre* anlangt, so warnt gegen sie, in wiefern sie der Tugend- und Pflichtenlehre die Grundlage darbieten würde, theils schon die Auctorität Kant's; theils aber ist auf der Stelle klar, dass man ihr eine fremde Gestalt aufzwingen würde, wenn unter Gütern nur diejenigen Gegenstände sollten verstanden werden, wonach der Mensch in sofern strebt, als er tugendhaft ist und Pflichten erfüllt. Ein Gut ist jeder Gegenstand in dem Maasse, wie er begehrt wird. Der Wille also giebt hier den Maassstab. In der Sittenlehre aber wird vermöge der Begriffe von Pflicht und Tugend vorausgesetzt, der Wille solle selbst gemessen werden, welches nicht möglich ist, wenn er das Maass angiebt. Der Wille, sofern er *gut* oder *böse* heisst, wird gemessen; er unterliegt demnach hier einer ganz andern Be-

trachtung, als dort, wo nach ihm die Güter und Uebel abgemessen werden.

Dennoch ist es ein grosser Fehler, wenn die Güterlehre, ohne andre als zurückweisende Erwähnung, in der praktischen Philosophie ganz übersprungen wird. Um den Willen richtig zu beurtheilen, muss man ihn wenigstens erfahrungsmässig, und ohne Vorurtheile falscher Psychologie, vor Augen haben. Es giebt aber im Menschen nicht bloss Einen Willen, sondern Wille ist nur der Name für ein mannigfaltiges Wollen und Nicht-Wollen; welchem eine noch grössere Mannigfaltigkeit des Begehrens und des Abscheues, der Zuneigung und Abneigung, mehr oder weniger beharrlich und stark, theils vereinzelt, theils verknüpft und gegenseitig bedingt, zum Grunde liegt; und es ergiebt sich aus der Gunst oder Ungunst der Lebens-Umstände, womit dies Alles zusammen trifft, eine nicht geringere Mannigfaltigkeit von Gemüthszuständen, Gefühlen und Affecten. Von einzelnen Gütern ist deshalb noch weit bis zum Wohlseyn und der Fröhlichkeit; vollends bis zur Zufriedenheit, Heiterkeit, Glückseligkeit; eben so unterscheiden sich einzelne Uebel, Entbehrungen, Schmerzen, von Unbehaglichkeit, Verstimmung, Unzufriedenheit, Unglück, Pein, Qual. Betrachtet man nun den Willen als bildsam: so kann die Glückseligkeitslehre nach *äussern* und nach *innern* Bedingungen abgehandelt werden; ihre letztere Hälfte wird dann leicht den Schein der Tugendlehre annehmen; indem der Wille sich darauf einrichtet, mit den Umständen zufrieden zu seyn. Aber auch in wiefern dies nicht ausführbar ist, (wegen natürlicher Bedürfnisse und Strebungen, die sich nicht ändern lassen,) weiss der Mensch im Allgemeinen, dass man ihm Vorwürfe machen würde, wenn er, sein Wohl für sich und die Seinigen vernachlässigend, Fremden zur Last fiele. Hieraus, ohne nähere Ueberlegung, was und wieviel von Recht, Tugend, oder Pflicht solchen Vorwürfen zum Grunde liegen möchte, folgt sogleich die Nothwendigkeit, Bedürfnisse, Mittel, und Hindernisse mit Rücksicht auf das Veränderliche im Laufe des Lebens, in Betracht zu ziehen. Es wird also gefragt, was schwerer, was leichter zu ertragen und zu entbehren sey. Dies muss zum Theil das Individuum sich selbst beantworten; grossentheils aber gehören hieher die Lehren des erfahrungsreichen Alters an die unerfahrene Jugend. Bleibende Güter müssen von Scheingütern unterschieden werden; die unvermeidliche Folge der verschiedenen Lebens-Perioden soll im Voraus überschaut seyn. Hieher gehört auch Kenntniss der Verhältnisse, in Ansehung des Staats, des Zeitgeistes, der Culturstufen; und nothwendige Lebensklugheit wegen des,

gleichviel ob vermeidlichen oder unvermeidlichen, jedenfalls wirksamen Egoismus Anderer, und der Bedingungen, unter welchen es möglich ist, demselben sich entweder anzuschliessen, oder ihm auszuweichen, um irgend eine Stellung unter Menschen zu behaupten. Aus diesem Allen soll sich eine Lebensordnung und ein Lebensplan ergeben; verbunden wo möglich mit Stetigkeit in der Befolgung, nöthigenfalls aber mit Nachgiebigkeit gegen die Umstände. So entspringen nun allerdings Vorschriften, welche Pflichten bestimmen; und ein Lob oder Tadel, wodurch ein Unterschied zwischen Tugend und Laster hervorgeht. Denn der Mensch soll seine Empfindlichkeit mässigen sowohl in Genuss als Entbehrung; er soll Bedürfnisse und Ansprüche beschränken, die Kräfte schonen, üben, stärken; das Nöthige erwerben, sichern, vertheidigen, planmässig gebrauchen. Er soll dies Alles aus dem Standpuncte einer Glückseligkeits-Lehre ansehen; welche die höhern Begriffe von Tugend und Pflicht nicht gerade leugnet; aber, so lange diese nicht entscheidend hervortreten, ihn vorläufig durch ihre Anweisungen in Thätigkeit setzt, damit er den Weg des Lebens überschaue und möglichst zu ebnen suche. Bleibt dagegen die Glückseligkeitslehre allein stehn, so endigt sie in Gemächlichkeit, in falscher Tröstung wegen unvermeidlicher Schmerzen, und oft in Lebensüberdruss*).

Wenden wir uns an den Begriff der *Tugend:* so bemerken wir bald in ihm eine eigenthümliche Dunkelheit, derentwegen er nicht geschickt ist, einen Anfangspunct der Untersuchung darzubieten. Tugend ist das eigentlichste Lob für eine Person; nicht für ihre äussere Erscheinung, sondern für ihr Innerstes, für ihr wahres geistiges Wesen. Was aber ist eine Person, und zwar in ihrem verborgensten Innern? Und wie verknüpft man mit dem Begriffe hievon ein Urtheil des Lobes? — Persönlichkeit ist Einheit des Ich, welches in allem Wechsel des Lebens Sich Selbst erkennt. Aber was das Ich in Sich findet, das ist nach Zeiten und Umständen höchst verschieden. Wie besteht dabei die Einheit? Und was in dieser, an sich gleichgültigen Einheit, ist in dem Einen der Gegenstand des Lobes, im Andern der Gegenstand des Tadels? — Sollte die Beantwortung dieser Fragen *den Anfang* der praktischen Philosophie ausmachen: so müsste die Metaphysik vorausgegangen seyn, Die Metaphysik aber ist seit ein paar Jahrtausenden der Schauplatz für streitige Meinungen, während die Begriffe von Tugend und Pflicht Jedem klar, wenigstens zugänglich seyn sollen. Daher gab Kant ein sehr übles Beispiel, als

*) Vergl. Schleiermacher Krit. d. Sittenl. S. 114—118.

er von einer Metaphysik der Sitten redete. Uebrigens muss der Metaphysik überlassen werden, zu zeigen, dass sie schlechterdings nicht im Stande ist, die praktische Philosophie zu begründen*).

Sucht man denjenigen Begriff von Tugend auf, welcher im gemeinen Leben im Umlauf ist, so findet man denselben veränderlich und sehr unsicher; und eben so die Begriffe von den Gegentheilen, von der Untugend, dem Laster, der Bosheit. Man hört von einzelnen Tugenden, z. B. Mässigung, Vorsicht, Muth, von denen nicht klar ist, ob sie nicht der Glückseligkeitslehre angehören. Man findet nicht bloss eine thätige Tugend, sondern auch eine leidende, in Gefühlen, Aufopferungen, Unterlassungen. Man findet eine spartanische Tugend, aber auch eine andre in frommen Kasteiungen; nicht selten auch einen Heroismus, der auf Meinungen und Ehrenpuncten beruht; und ihm gegenüber das Lob der Unschuld. Ob die Tugend im Kampfe bestehe, und nach seiner Grösse gemessen werde? oder ob sie über allen Kampf hinaus in der ursprünglichen Individualität liege? darüber wird gezweifelt. Bestimmter sind die Warnungen vor Lastern; am bestimmtesten die allgemeine Anweisung, dass der Mensch sich selbst achten und beachten solle. Daraus lernt man aber nur, dass in der Persönlichkeit die Tugend zu suchen sey; nicht, *was* sie eigentlich sey. Selbst die allgemeinen Ermahnungen zu Besserung und Busse sagen nicht, was eigentlich solle gebessert werden; die Erfahrung zeigt aber manchmal eine Neigung der Menschen, sich Fehler anzudichten, und hintennach einen Stolz mitten in der Busse.

Nicht viel klärer ist ursprünglich der Begriff der *Pflicht.* Zwar führt derselbe sogleich das Merkmal eines unter höherm Befehle stehenden Willens bei sich. Allein woher dieser Befehl; und woher die Nothwendigkeit ihm zu gehorchen? Die gemeine Unterwürfigkeit ungebildeter Menschen begnügt sich, einen Mächtigern, welcher lohnen und strafen könne, hinzuzudenken; daher im Verborgenen zu sündigen erlaubt scheint. Ist denn der Wille dieses Mächtigeren nicht verpflichtet? Diese Frage würde bis zu dem Mächtigsten hinaufsteigen, wenn nicht unter Gebildeten schon vorausgesetzt würde, dass Jeder in sich selbst einen höhern Willen trägt, durch welchen er mit andern, besseren Menschen in Gemeinschaft steht; so dass der ehrliche Mann sich auf die, welche ihm gleichen, verlassen kann, indem die niedern Begierden der Einzelnen einem allgemeinen Gesetze unter-

*) Metaphysik I, §. 120—125; zu vergleichen mit den ersten fünf Capiteln dieses Buchs, [*Allg. pr. Philos.* S. 77—145].

worfen, und auch ohne Zwang von aussen, dem innern Gesetze gehorsam sind. Allein damit ist noch nicht Rechenschaft gegeben über die eigentliche Verknüpfung der Glieder in dem Verhältnisse des Gehorchenden zum Gebietenden. Je ähnlicher der gehorchende Wille des Gebildeten, welcher dem innern Gesetze folgt, dem Gehorsam dessen, der unter strengem äusseren Zwange steht: desto ähnlicher scheint auch der gebietende innere Wille einem von aussenher gebietenden Zwingherrn. Mag immerhin das Gewissen mächtig genug seyn, zu lohnen und strafen: so entsteht nur desto auffallender die Schwierigkeit, dieses Gewissen von einer Tyrannei zu unterscheiden, die um desto weniger zu dulden wäre, weil es nur von dem eignen Wollen abhängt, ihr ein Ende zu machen; und weil ein Zwang, der von gar keinem vesten Puncte ausgeht, in den Verdacht einer lächerlichen Selbsttäuschung gerathen kann.

Solchem Verdacht einen Anschein von Wahrheit zu geben, ist um desto leichter, da die Meinungen von der Pflicht verschieden sind, und von Gewöhnungen abhängen, deren Ursprung aus Zwang und Lehre nicht zu verkennen ist.

Die Rechtspflichten werden durch Zwang eingeschärft. Die Wirkungen der Lehre reichen noch viel weiter; sie umfassen auch die sogenannten unvollkommnen oder Gewissenspflichten, mit der Zumuthung, Jeder solle sich selbst dergleichen auferlegen. Wie nun Manche sich durch leere Drohungen einschüchtern lassen, denen zu widerstehen sie Kräfte nnd Mittel genug haben, eben so, und noch häufiger beugen sich die schwächeren Köpfe vor Auctoritäten. Man kennt die Priesterherrschaft; die Strenge, womit sie einen leeren Ceremoniendienst fordert; und die Barbarei, womit sie Pflichten erfindet, bis zur Verbrennung der Wittwen, oder der Ketzer.

Nichts ist verkehrter, als an diesem Orte das Gefühl der Freiheit aufzuregen, damit es die Zweifel verscheuche. Gerade umgekehrt: wer sich dem Freiheitsgefühl hingiebt, der sträubt sich nicht bloss gegen den Zwang, sondern er spottet auch der Lehre. Und wie sollte er nicht, wenn die Lehre weiter nichts weiss, als dass der gehorchende Wille von dem, gleichviel ob innerlich oder äusserlich, gebietenden *Willen* abhänge?

Zwar giebt es eine Idee der innern Freiheit; und wir werden uns selbst in der Folge dieses Ausdrucks bedienen, um dadurch die Fähigkeit des sittlichen Menschen zu bezeichnen, dass er seinen Begierden nicht nachgebe, sondern ihnen widerstehe, und zwar durch den Entschluss, seiner besten Einsicht gemäss zu leben. Aber diese Idee ist nicht selbst ein Werk der Freiheit

sondern sie ist nothwendig, und über allem Wollen oder Nicht-Wollen erhaben.

Frei fühlt sich jeder Mensch, der schlechteste wie der beste, wenn er von irgend einem, rechtlichen oder unrechtlichen Zwange loskommt. Innerlich kann dies geschehen beim Zurückweisen andringender Begierden, gleichviel ob die Zurückweisung aus Gründen der Klugheit oder der Sittlichkeit entspringt. Es kann aber auch geschehen beim Abwerfen einer Auctorität, wiederum gleichviel, ob diese Auctorität auf guten oder schlechten Gründen beruhet.

Ganz frei fühlt sich der sittliche Mensch im Augenblicke der Selbstüberwindung nicht. Er kann sich so nicht fühlen, weil diese Selbstüberwindung nothwendig ist. Sie darf nicht unterbleiben. Er fühlt sich stark. Stärke aber ist etwas Anderes als Freiheit.

Dagegen *denkt* sich der sittliche Mensch frei, wenn er über sich selbst in ruhigen Stunden nachdenkt. Denn er betrachtet seine sittliche Einsicht als sein eigentliches Selbst; er unterscheidet davon die durch äussere Gegenstände und wechselnde Umstände aufgeregten Begierden als etwas Fremdes. Daher findet er sich frei, sobald das Fremde sich zurücksieht vor demjenigen Willen, welcher von der Einsicht der unmittelbare Ausdruck ist.

Hiemit hängt die Kantische Lehre in ihrem richtigen Ursprunge zusammen. Die unrichtigen Folgerungen, welche Kant daran knüpfte, werden vollends missverstanden von Denen, welche den *Glauben* an die Freiheit in eine vorgebliche Erkenntniss, und die Erkenntniss am Ende gar in ein unmittelbares Gefühl verwandeln, welches nach der Kantischen Lehre ganz unmöglich seyn würde.

Die wahre Lehrart der praktischen Philosophie aber hat sehr sorgfältig zu verhüten, dass sie nicht wie eine Auctorität erscheine, an die man glauben solle, und die man wohl irgend einmal abwerfen könnte. Ihr ganzes systematisches Verfahren beruhet darauf, dass sie nicht selbst gebiete, nicht sich selbst als eine Vorschrift gelten mache.

Ginge sie von *Gütern* und *Uebeln* aus: so könnte sie durch Hoffnung und Furcht auf den Willen wirken. Tugenden würde sie darstellen als Fertigkeiten und Gewöhnungen, wodurch der Mensch sich geschickt machte, sein Wohl zu schaffen und sich vor Schaden zu hüten. Es bliebe aber der Wille doch am Ende der eignen Güterschätzung, oder dem eignen Verschmähen überlassen.

Ginge sie von der *Tugend* aus: so würde sie Lob und Tadel

der Person aussprechen. Güter wären die Werke und Werkzeuge des tugendhaften Wirkens; Pflichten die nothwendigen Formen, worin sich die Tugend darzustellen hätte. Aber das Lob der Person würde nach dem Obigen die nöthige Klarheit vermissen lassen. Wer nun gleichwohl sich anstrengte, um solches Lob oder den entgegengesetzten Tadel auch nur zu verstehen: der würde das Selbstgefühl seiner eignen Persönlichkeit in sich aufregen; indem ja zunächst Jeder selbst aus eignem Bewusstseyn die Persönlichkeit kennen muss, wenn Er die Rede davon verstehen soll. Lob und Tadel also würden gemäss diesem Selbstgefühle theils angeeignet, theils zurückgewiesen werden; und die Folge wäre, dass der Wille sich in den einmal vorhandenen Richtungen behauptete und bestärkte.

Ginge sie von der *Pflicht* aus; so würde sie Gebote und Verbote verkündigen; und hiemit Tugenden als innere Werkzeuge, als Vorbereitungen zu den geforderten Leistungen; Güter als Belohnungen oder erlaubte Geniessungen. Aber in wessen Namen die Verkündigung geschähe? das würde im Dunkeln bleiben. Und wer nicht das Sollen am Ende auf ein blosses Müssen zurückzuführen geneigt wäre, der fände in der Stelle des Gebieters nur seinen eignen Willen. Auf die Frage nun: welche Auctorität dem Gebote oder Verbote zum Grunde liege, würde lediglich die Antwort erfolgen: der gebietende und der gehorchende Wille sind *als Willen* einander gleich. Folglich, da die Gleichheit keinen Grund des Unterschiedes abgeben kann, so ist gar kein Unterschied, also auch gar keine gebietende Auctorität vorhanden, mithin alle Sittlichkeit Werk des Vorurtheils!

Bemerkungen über die Gestaltung der Ethik durch und nach Kant. †)

Ohne nach Gütern und Tugenden zu fragen, (Tugend könnte als ein inneres Gut erscheinen, dessen Genuss durch Erfahrung bekannt würde,) sucht *Kant* den Ursprung des Begriffs der *Pflicht*. „Ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss, so entsteht Nöthigung.“ Dieser Gedanke hat einige Analogie mit dem des Spinoza, dass der völlig freie Mensch keinen Begriff vom Guten und Bösen fassen würde, mithin solche Begriffe aus der Unfreiheit entspringen; allein Kant hat nicht den Beifall sammt

---

†) Aus dem Theile der Handschrift, der als Zusatz zu dem 5ten Capitel des 1sten Buches der *allg. prakt. Philosophie* (S. 145) hinzukommen sollte. (s. Vorrede zu diesem Bde.) Das hier Mitgetheilte schliesst sich unmittelbar an das an, was in die *analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* S. 41 — 44 verarbeitet worden ist.

dem Missfallen aufgehoben; während jene *völlige* Freiheit des Spinoza eine völlige Gedankenlosigkeit in Hinsicht der *innern* Freiheit, *als Idee,* seyn würde. Bei Kant erhebt sich hier der Unterschied zwischen Sollen und Müssen; aber die Frage: *was* wir sollen, schwebt noch im Dunkeln. Die praktischen Ideen liegen verborgen. Die Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen schafft keinen *Inhalt* der Gebote herbei; es ist nur eine Negation, dass die erstern sammt der, nur aus Erfahrung zu erkennenden Glückseligkeit, bei Seite gesetzt werden.

Oben ist gezeigt, dass der Begriff der Pflicht kein ursprünglicher seyn kann, weil der gebietende Wille dem gehorchenden in sofern, als er Wille ist, gleich steht, und eines Grundes seiner Auctorität bedarf, welcher das Merkmal des Gebietens nicht enthalten muss. Dies verfehlte Kant. Er dachte sich ein strenges Gesetz, gemäss dem Begriffe der Pflicht. Aber das Gesetz sollte keinen Zweck aufstellen, um nichts aus den Erfahrungskenntnissen zu entlehnen. So blieb nur die *Form* der Gesetzmässigkeit überhaupt übrig. Und es schien ein treffender Gedanke, dass ein unsittlicher Wille stets Ausnahmen für sich begehre, die er nicht würde als Regeln für einen Jeden anerkennen wollen. Daher der kategorische Imperativ: *handle nach Maximen, die zur allgemeinen Gesetzgebung taugen.* „Wenn Pflicht ein Begriff ist, der wirkliche Bedeutung hat, so ist hiemit der Inhalt des Princips aller Pflicht deutlich dargestellt.“ *)

Ein solches *Wenn* einzuführen, ist ein zweiter Fehler. Den Pflichtbegriff muss die praktische Philolophie als unumstösslich gewiss voraus setzen; und diejenigen abweisen, die daran zweifeln; denn sie hat über diesen Punct keine Demonstration in ihrer Gewalt, sondern nur solche Darstellungen, welche das Pflichtgefühl eher wirklich erzeugen, als ableiten können; und psychologische Deductionen gehören ohnehin nicht hieher.

.... Kant aber, da er die hypothetischen Imperative durch ihre Zwecke bestimmt findet, kehrt noch einmal zu der Ueberlegung zurück, ob denn der kategorische Imperativ gar keine Analogie dazu darbiete? Und es glückt ihm noch einmal, mitten in der Negation die Spur eines positiven Gedankens zu gewinnen. *Vernünftige Wesen, oder Personen, sind Zwecke an sich selbst.* Was kann das heissen, da doch ein Zweck jederzeit in der Zukunft liegt für den Willen, der ihn erreichen soll? Die Antwor

*) Grundlag. z. Metaph. d. Sitten S. 59. [Werke herausg. v. Hartenstein Bd. IV, S. 48.]

ist: der Zweck muss hier nur negativ gedacht werden*), als ein solcher, dem niemals zuwider darf gehandelt, der niemals bloss als Mittel soll geschätzt werden. So arbeitet sich bei Kant das ästhetische Urtheil hervor; die *Achtung* gewinnt Sprache; die *Würde* der Persönlichkeit wird erhoben. Dass dieselbe an die Idee der innern Freiheit gebunden ist, dass statt der Würde auch eine Unwürde zum Vorschein kommen kann, ist nicht klar genug ausgesprochen. Dagegen führt die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung hier sehr natürlich zu der Idee einer *Welt vernünftiger Wesen*, eines *mundus intelligibilis;* worin alle Personen zugleich gesetzgebend seyn würden. Es entsteht der Gegensatz der *Autonomie* gegen die *Heteronomie;* und während diese im Naturganzen herrscht, soll jene den Charakter der idealen Welt ausmachen.

In die ideale Welt nun, (die wir in der Folge unter dem Namen der beseelten Gesellschaft wieder finden werden,) findet man sich dort erhoben, wo Kant von einem *Reich der Zwecke*, gegenüber dem Reiche der Natur redet, und wo er Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen voraussetzt**). Es ist ihm Anfangs genug, dem Vernunftwesen „die Idee der Freiheit zu leihen." Die Vernunft soll nur nicht mit ihrem eignen Bewusstseyn in Ansehung ihrer Urtheile eine Lenkung anderwärts her empfangen. Dass diese Forderung bei den von uns entwickelten ästhetischen Urtheilen zutrifft, bedarf keines Beweises, denn es ist unmittelbar die klare Thatsache dieser Urtheile selbst. Daher wäre niemals nöthig gewesen, gegen Kant's Freiheitslehre ein Wort vorzubringen, wenn er hiebei stehn geblieben wäre, oder wenn Kant's Nachfolger die spätern Uebertreibungen hierauf zurückgeführt hätten.

Und hätte Kant dem Reiche der Zwecke nur wirklich Zwecke nachgewiesen; wäre auch nur aus seinem negativen Begriffe vom Vernunftwesen als Zweck an sich etwas mehr als die Negation, es solle nicht als Mittel behandelt werden, herauszubringen gewesen: so würde er mit dem Spinozismus zum mindesten ins Gleichgewicht getreten seyn, und derselbe hätte nicht in der Folge zu neuen Entwickelungen offenen Raum gehabt.

Allein seine freien, selbstgesetzgebenden Wesen hatten in der idealen Welt nichts zu thun. Sie konnten nicht in derselben als zusammenwirkend gedacht werden; weil Zusammenwirkung ein Causalverhältniss, nicht bloss des Thuns, sondern auch, so-

*) A. a. O. S. 82. [W. Bd. IV. S. 63.]
**) A. a. O. S. 99. [W. a. a. O. S. 74.]

fern jedes das Thun des Andern erwarten und empfangen muss, ein gegenseitiges Leiden voraussetzt. Hieran dachte Kant nicht, und konnte nicht daran denken, denn — er hatte den Begriff der Freiheit durch die blosse Negation gewonnen, es gebe in der intelligibeln Welt keine Naturnothwendigkeit, indem das ganze Causalgesetz sich auf Erscheinungen beschränke.

Auch begnügte er sich nicht mit einer idealen Welt. Im Gegentheile, die Freiheit, zwar nur ein Glaubensartikel, sollte doch den Blick in die reale Welt eröffnen, welche hinter den Erscheinungen liege.

So verfiel Kant in denselben Fehler, welcher dem Spinozismus zum Grunde liegt, wiewohl auf gerade entgegengesetzte Weise. Beide lehnen sich an theoretische Stützpuncte, der eine an die Freiheit, der andre an die Nothwendigkeit. Als ob das ästhetische Urtheil darauf wartete, was man in der theoretischen Betrachtung als wirklich oder thunlich annehme!

Die Freiheit aber, wiewohl der übersinnlichen Welt angehörig, hatte doch bei Kant sehr viel zu thun, nämlich in der Sinnenwelt, damit die in der Erfahrung gegebenen Thaten der Menschen ihr möchten zugerechnet werden. Hier klagte Garve mit Recht, er begreife nicht, was zur Sittlichkeit eine Freiheit beitragen könne, welche der Mensch nur als Glied einer Welt besitze, in welcher er nie etwas zu handeln habe, während er unfrei in der gegenwärtigen sinnlicheu Welt sey, worin er allein Pflichten beobachten, und Gutes oder Böses thun könne*). Kant selbst aber war durch seine Lehre dahin gedrängt, zu bekennen: *die Moralität unseres eigenen Verhaltens sey uns gänzlich verborgen***). Das ist sie gewiss nicht, und darf nicht dafür gelten. Die ganze praktische Philosophie beruhet darauf, dass der Mensch seinen eignen Willen sieht, und wie er ihn sieht, ihn beurtheilt; nach dem Urtheile aber wiederum den Willen umlenkt; und alsdann sich selber Zeugniss darüber ablegt, ob die wirkliche Umlenkung genüge oder nicht. Was hiebei im Dunkeln bleibt, das betrifft die Stärke und Reinheit des Charakters, aus welchem die einzelnen Regungen des Wollens im Bewusstseyn hervortreten; aber die Mängel an Genauigkeit und Vollständigkeit in der Kenntniss des eignen Charakters sind grösser oder kleiner; sie lassen sich durch Selbstbeobachtung theilweise verbessern; und keinesweges gehören sie in eine fremde, aller innern Anschauung unzugängliche Region, wie dieses von der Kantischen Freiheit

*) Garve in der Uebersetzung der Ethik des Aristoteles, S. 218.
**) Kr. d. rein. Vern., S. 579. [W. Bd. II, S. 429.]

musste eingestanden werden. Die ganze Untersuchung über diesen Gegenstand ist psychologisch; und kann nicht das Geringste an der praktischen Philosophie verändern, ausser in den Anwendungen, nachdem die Grundsätze längst festgestellt sind.

Woher aber der Sprung von der, dem Vernunftwesen nur geliehenen *Idee* der Freiheit zu der *realen*, übersinnlichen, nothwendig zu glaubenden, obgleich nicht innerlich anzuschauenden Freiheit?

Die Antwort liegt darin, dass die ästhetischen Urtheile über den Willen waren verfehlt worden. Daher die grosse Verlegenheit in der Frage nach dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt. „Wenn mich zur Unterwerfung unter die „allgemeine Gesetzgebung kein Interesse *treibt*, so muss ich doch „daran ein Interesse *nehmen*, und einsehen wie das zugeht. — „Es scheint, als könnten wir demjenigen, der uns fragte, *warum* „denn die Allgemeingültigkeit unserer Maximen, als eines Ge-„setzes, die einschränkende Bedingung unsrer Handlungen seyn „müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art „zu handeln beilegen, — keine genugthuende Antwort geben."*)

Wer eine solche Frage für möglich hält, der verräth, dass er die ursprünglichen Werthbestimmungen noch nicht gefunden hat.

Kant nun erklärt sich zwar das kategorische *Sollen* daraus, dass über den durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee eben desselben, zur intelligibeln Welt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt**). Hingegen an die äusserste Gränze der praktischen Philosophie glaubt er zu stossen, während er nur an seine eigne falsche Psychologie anstösst. „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sitt-„lich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu „gehört freilich ein Vermögen der *Vernunft*, ein Gefühl der „Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *ein-„zuflössen*, mithin eine *Causalität* derselben, die *Sinnlichkeit* „ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich „unmöglich, einzusehen, wie *ein blosser Gedanke, der nichts* „*Sinnliches enthält*, eine Empfindung der Lust oder Unlust her-„vorbringe."***) Man nehme aus dieser Betrachtung die Vernunft und die Sinnlichkeit, sammt dem Causalverhältniss zwischen beiden, gänzlich hinweg: so wird das blosse Wohlgefallen übrig bleiben; und mit dem verschwundenen Vorurtheil, als ob alle Lust und Unlust sinnlich wäre, wird auch die Schwierigkeit

*) Grundl. z. M. d. S. S. 102, 103. [W. Bd IV. S. 76. 77.]

**) A. a. O. S. 111. [W. Bd. IV. S. 81. 82.]

***) A. a. O. S. 122. [W. Bd. IV. S. 89.]

verschwunden seyn, welche der Thatsache ursprünglicher Werthbestimmung, deren Gegenstand der Wille ist, im Wege zu stehn schien.

Mit der Kantischen Begründung der Sittenlehre ist nun diejenige zu vergleichen, welche, obgleich zunächst daraus entsprungen, doch schon wesentlich von ihr abweicht.

Begründung der Fichte'schen Sittenlehre. Die Schwierigkeit, welche bei Fichte'n die vorgeschobene Ichlehre verursacht, lässt sich leicht vermeiden, indem man Fichte's eignes Urtheil über Kant's kategorischen Imperativ voranstellt*).

Bei Kant sey nur von der *Idee* der Uebereinstimmung die Rede, nicht von der wirklichen, die man zu realisiren suchen solle. Der kategorische Imperativ sey heuristisch, er diene zur Prüfung dessen, was man als Pflicht ansehe; aber nicht constitutiv; nicht Princip, sondern Folgerung aus dem wahren Princip: dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit der Vernunft. Die Bildung der ganzen Sinnenwelt, als Gemeingut, sey allen vernünftigen Wesen aufgetragen. Daher Wechselwirkung Aller mit Allen, zunächst zur Hervorbringung gemeinsamer praktischer Ueberzeugung; die *Kirche*. Daher Uebereinkunft, wie Menschen gegenseitig auf einander sollen einfliessen dürfen; der *Staatsvertrag* **). Und drittens: ein *gelehrtes Publicum*, worin als in einem engeren Kreise, Mittheilungen dessen Statt finden, was über kirchliche Symbole und Staatsverfassungen hinausgeht; hier soll absolute Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens herrschen.

Dies ist bei Fichte'n die unmittelbare Grundlage der Pflichtenlehre; die tiefern Gründe lassen sich entdecken, wenn man die Abtheilung der Pflichten ins Auge fasst. Sie ist zwiefach: *bedingte* und *unbedingte*, *allgemeine* und *besondere* Pflichten. Unter den bedingten Pflichten werden hier diejenigen verstanden, welche das Individuum gegen sich selbst hat. „Durch das „Sittengesetz getrieben, vergesse ich mich selbst im Handeln; „ich bin nur Werkzeug in seiner Hand. Aber ich kann mich selbst „nur vergessen in meinem Wirken, wiefern dasselbe ungehindert „von Statten geht; im Gegenfalle bin ich genöthigt auf mich „selbst zu reflectiren; *ich selbst werde mir dann, vermittelst „des Widerstandes, als Object gegeben****). Dann richtet sich

*) Fichte's System der Sittenl. S. 311.

) So würde die Kirche dem Staate vorantreten. Aber die gemeinsame Ueberzeugung, deren es zum Handeln bedarf, ist in der Sphäre des Handelns, der Erfahrung, zu suchen; während der kirchliche Glaube die Erfahrungswelt hinter sich lässt. *) a. a. O. S. 344.

„das Sittengesetz auf mich selbst; ich soll mich zum Mittel ma-„chen." Daher Sorge für eignen Leib und Geist. Die Pflichten gegen Andre, — gegen das Ganze, sind dagegen die unbedingten Pflichten. Die zweite Eintheilung beruht auf der Nothwendigkeit, im sittlichen Wirken die Arbeit zu theilen; daher verschiedene Stände. Was nun dem einzelnen Stande übertragen werden kann, ist besondere Pflicht desselben, was nicht zu übertragen ist, bleibt allgemeine Pflicht.

Hier ist nun leicht, die Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit zu erkennen; nämlich des reinen Ich, welches, sofern es zum Selbstbewusstseyn gelangt, *sich* findet, und zwar als *frei*, (als wollend,) aber zugleich als beschränkt durch Andre, welche auch frei wollen, so dass eine gegenseitige Aufforderung zum freien Handeln erscheine (S. 289). Nun soll zwar alles Beschränkende der Sinnenwelt unterworfen werden; aber nicht nothwendig durch ein bestimmtes Individuum (S. 308); sondern der Zweck ist erreicht, wenn überhaupt die Selbstständigkeit der Vernunft geltend gemacht wird. „Alle physische Kraft soll der Vernunft untergeordnet werden." (S. 369.) Aber das Vernunftmässige soll mit Freiheit geschehen; sonach ist Freiheit Aller der Hauptzweck. Darum: Freiheit der Leiber; Verbot des Betrugs; Eigenthum, und wo dies fehlt, Wohlthätigkeit; Dienstfertigkeit; Abweisung der Collisionen; Rücksicht auf Ehre und guten Ruf; gutes Beispiel. Dies sind die unbedingten allgemeinen Pflichten, deren Zusammenstellung es klar macht, dass Unfreiheit, Beschränkung, (wiewohl nur in der Erscheinung) als Grundübel des empirischen Ich betrachtet wird. Dies Grundübel musste in einer idealistischen Sittenlehre nothwendig vorkommen, es ist aber *nur* dem Idealismus eigen. Denn es entsteht aus der dort einheimischen innern Unwahrheit des Ich, welches Alles ist, und sich doch beschränkt setzt. Die Grundlage dieses Ich ist Gefühl eines Triebes (S. 132), oder vielmehr eines Systems von Trieben und Gefühlen, in Folge ursprünglicher Begränztheit (S. 136), welchem als der innern Natur eine äussere Natur entgegen gesetzt wird; und zwar so, dass die Natur überhaupt als ein organisches Ganze erscheine (S. 144). Aber die Ichheit ist bedingt durch das Bewusstseyn der Freiheit; und die Bedingung eines solchen Bewusstseyns ist Unbestimmtheit; welche nicht möglich ist, wenn das Ich lediglich dem Naturtriebe folgt (S. 177). Also — ein Trieb nach Freiheit um der Freiheit willen, ist anzunehmen; ein *reiner* Trieb (S. 181). Aber hieraus folgt kein blosses Unterlassen (S. 189); vielmehr alles wirkliche Wollen geht auf ein Handeln, das Handeln auf Objecte, — welche in der Sphäre

des Naturtriebes liegen. Wirklich kann ich nie etwas thun, das nicht schon durch den Naturtrieb gefordert sey (S. 181). Daher die Formel: *erfülle jedesmal deine Bestimmung* (S. 194). Der sittliche Trieb ist aus jenen beiden gemischt (S. 196).

Aus diesen theoretischen Voraussetzungen lässt sich leicht begreifen, wie Fichte dazu kam, das Princip der Sittlichkeit zu erklären für den „nothwendigen Gedanken der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte.“ (S. 66.)

Von *Schelling's* Lehrmeinungen ist hier nur kurz anzuführen, dass er, in Folge seiner Construction des Universums aus den beiden Thätigkeiten des Absoluten, (welche dem Fichte'schen Naturtriebe und reinen Triebe nachgeahmt waren,) die rechtlichen Verbindungen für sittliche Organismen hielt, welche aus dem Weltprocesse hervorgegangen seyen. Wie in der Natur verschiedene Reiche, Gattungen, Arten, mit Nothwendigkeit erzeugt werden, so in der sittlichen Welt die Gebilde der Familie, des Staats, der Kirche. Also wurde das wunderbar Zweckmässige mit dem vielfach Rohen und Verkehrten und Gebrechlichen verglichen. Schelling's Verehrer, Stahl, räumt ein, er habe die Darstellung der Schelling'schen Lehre schwebend halten müssen, denn: „jede Behauptung ist hier nicht das, was sie zunächst ankündigt, sondern das, wohin sie strebt.“ *) Ein höchst trübseliges Bekenntniss!

In *Hegel's* Naturrecht zeigen gleich die ersten Anfänge schon die Abhängigkeit von Fichte'n. (Im §. 6. beruft er sich auf das Unbegränzte im Ich des ersten Satzes der Wissenschaftslehre; hier, wo eine noch ganz unbestimmte Thätigkeit, vor allem Anstosse, angenommen wird, tadelt Hegel, dies abstracte Ich sey als ein ganz Positives genommen; und das Negative komme im zweiten Satze *hinzu*. Statt dessen hat er „die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität“ aufzufassen gewusst, das erste Moment ist nämlich nicht die wahrhafte Unendlichkeit, sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraction von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht *ohne* die Bestimmtheit; und als ein Abstractes zu seyn, macht seine Mangelhaftigkeit aus. Aber *drittens*; „Ich bestimmt sich, sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist;“ in dieser Selbstbestimmung, worin es nur ist, weil es sich in derselben setzt, liegt die Freiheit des Willens.)

Es folgt alsdann sogleich eine vorgefundene Aussenwelt, in-

*) Stahl's Philos. des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. I, S. 266.

dem der Wille den subjectiven Zweck in die Objectivität übersetzt. — Weiterhin kommt ein *Wählen* (§. 14) vermöge des bei sich selbst seyenden unendlichen Ich (vergleiche *Fichte's* Sittenlehre S. 206; desgleichen *Hegel's* §. 27 mit *Fichte's* Sittenl. S. 178.) — Das Daseyn des freien Willens nun ist das *Recht* (§. 29). Aber nun ist zu merken (§. 30 Anmerk.):

Jede Stufe der Entwickelung der Idee der Freiheit hat ihr eignes Recht, weil sie das Daseyn der Freiheit in einer ihrer eignen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität gegen das Recht gesprochen wird: so ist unter dem Rechte nur das Erste, Formelle der abstracten Persönlichkeit verstanden.

Daher folgende Steigerung:
A. abstractes Recht; *B.* Moralität; *C.* Sittlichkeit, und hierin *a.* Familie, *b.* bürgerliche Gesellschaft, *c.* Staat, in welchem *α.* Geist eines Volkes, *β.* besondre Volksgeister im gegenseitigen Verhältniss, *γ.* allgemeiner Weltgeist.

Jenes *A*, *B*, *C*, ist der Wahrheit nach nichts anderes als: reines Naturrecht, reine Moral, und Anwendung beider. Daher muss unter *A* und *B* die Ideenlehre verborgen liegen, und zwar so, dass nach üblicher falscher Stellung Recht und Billigkeit den drei ersten, auf das Innere sich beziehenden praktischen Ideen vorgeschoben sind. Die Kritik hat also *hier* auf die Fehler im Auffassen der Ideen, hingegen unter *C* auf die Fehler der Anwendung zu sehen; welche letztere um desto schlechter seyn wird, je weniger von richtiger Beobachtung und Kenntniss des Wirklichen, (Gegebenen) und dessen richtigem Begreifen dabei zum Grunde liegt. Die abgeleiteten praktischen Ideen müssen sich unter den Anwendungen versteckt halten. Das falsche Verhältniss der These, Antithese, und Synthese, (in den Platz der Antithese gerathen hier gerade die ersten praktischen Ideen,) ist dabei das active Princip des Irrthums. Die Synthese maasst sich an, die eigentliche Wahrheit zu enthalten, d. h. die Anwendung soll die Grund-Ideen bewähren, als wären sie selbst nur unvollkommene Gestaltungen der vorgeblich-Einen Idee.

Indessen liegt wenigstens bei Hegel ein besserer Begriff der Person zum Grunde, als bei vielen Naturrechtslehrern. In ihr soll die concrete Beschränktheit verneint seyn; Individuen und Völker sollen noch keine Persönlichkeit haben, sofern sie noch nicht zum reinen Wissen von sich kamen (§. 35).

A. Hegel's *Rechtsgesetz* heisst nun: *sey eine Person und respectire die Andern als Personen.* — Und wie nun, wenn gewisse Individuen noch keine Persönlichkeit haben? — Wirklich

nennt er die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei „einseitig", und behauptet, der Standpunct des Rechts sey über den „unwahren" Standpunct, auf welchem der Mensch der Sklaverei *fähig ist*, schon hinaus (§. 57). Also die niedere Entwickelungsstufe, worauf Aristoteles seine Sklaven fand, wird für Unwahrheit ausgegeben. So wird in allem menschlichen Daseyn zu aller Zeit eine Masse von Unwahrheit bleiben.

Die Wahrheit ist, dass der Fichte'sche Idealismus überall nachklingt. So ist die Materie nur dies, mir Widerstand zu leisten (§. 52), und so verhält sich eine Person zu einer andern Person *sich von sich unterscheidend* (§. 40), und: Ich als Person, die unendliche Beziehung meiner auf mich, *bin die Repulsion meiner von mir selbst;* und habe die höhere Seite meiner Realisirung in dem *Seyn anderer Personen* und meiner Beziehung auf sie (Encyklop. §. 490). Aehnliche Vielheit kommt bei der Repulsion und Attraction der Materie vor (Encyklop. §. 98).

B. Das Gute soll eine Verschmelzung des Rechts und des Wohls seyn; — „das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht; „und das Recht ist nicht ein Gutes ohne das Wohl" (§. 130). — „Was ist Pflicht? Recht zu thun und für das Wohl (das allge„meine und eigne) zu sorgen." Aber der eigentliche Hauptgedanke ist hier die Polemik gegen den leeren Formalismus Kant's (§. 135) und gegen das „perennirende Sollen."

In dem Ganzen herrscht deutlich die Absicht vor, Hegel'sche *Logik* durch die Sittenlehre gelten zu machen. Dies bezeugt schon die Vorrede; auch behauptet dieselbe, über Recht, Sittlichkeit, und Staat sey die Wahrheit alt und bekannt; es komme nur noch darauf an, sie zu begreifen, — d. h. sie dem Formalismus der These, Antithese und Synthese anzupassen.

Endlich ist noch *Stahl's* Ansicht (im Namen der verbesserten Schelling'schen Lehre) zu erwähnen. Die Rechtsverhältnisse in ihrer Gesammtheit bilden den Leib für das zeitliche Reich Gottes. Sie haben drei Gliederungen: 1) Freiheit und Vermögen, — das Abbild der göttlichen Macht über den Stoff. 2) Familie, — Abbild der schöpferischen Liebe Gottes. 3) Staat und Kirche, — Abbild des Reichs. Diese drei sind Eins; sie bestehen nicht bloss als Anforderung, sondern als äussere, verwirklichte Anstalten. — (Schlecht genug verwirklicht!) Das Band aber, welches sie gliedert, ist ein sittliches, — und dies ist das Recht. Dagegen *das* Band, was die Menschen an Gott, oder im Geiste Gottes an einander knüpft, ist die Sittlichkeit. Der Unterschied würde für *zwei* Menschen, ohne grössere Mehrheit, nicht vorhanden seyn; die Bedeutung des Rechts bezieht sich nur auf das

Ganze der Menschheit *). — Die Ansicht ist nicht falsch an sich; aber sie kehrt den höchsten (idealen) Punct der reinen Ideenlehre nach unten.

Kürzere Zusätze zu einzelnen Stellen der allgemeinen praktischen Philosophie.

S. 21 nach den Worten: „*wäre ein allzudreistes Unterfangen.*“ ist hinzuzusetzen:

Es ist weder gründlich noch fromm, wenn die Philosophie den höchsten Gegenstand des Glaubens zu ihren Elementarbegriffen herabzieht. Die Gründlichkeit erfordert, dass man von dem ausgehe, was Alle mit Leichtigkeit auf gleiche Weise erkennen; nicht aber von dem, worüber kaum zwei Menschen ganz einstimmig denken, und worüber Jeder die abweichenden Meinungen der Andern ertragen muss. Und die Frömmigkeit schliesst einen Respect in sich, der mit Zergliederungen von Begriffen keine Aehnlichkeit hat. Gott wird nothwendig als real und als der Höchste gedacht. Zu dem Höchsten kann sich die Philosophie nur allmählig erheben; vom Realen darf überdies nicht ohne Zustimmung der Metaphysik geredet werden. Die religiöse Gesinnung vereinigt in sich die Ideen, die Naturbetrachtung, und die Willigkeit des Glaubens; hievon aber kann erst am Ende der Ideenlehre die weitere Erwähnung Platz finden.

S. 22 gleich am Anfang sollte eingeschaltet werden:

Psychologische Lehren würden eben so wenig hier am rechten Orte stehn. In der Aufgabe, das Bild des eignen Willens aufzufassen, um es zu beurtheilen, liegt zwar allerdings eine nahe Veranlassung, nach der eigentlichen Natur des Willens zu fragen. Und da Jeder weiss, dass ein beifälliges Urtheil wohl thut, ein Ausspruch des Missfallens aber schmerzt; da ferner die Anerkennung der Pflicht darauf beruhet, dass aus diesen Gefühlen des Wohl und Wehe sich ein neuer, nämlich eben jener gebietende Wille erzeuge, welchem der zuvor innerlich abgebildete, als der pflichtmässig gehorchende, sich unterordne; da endlich das Gehorchen bald mehr bald weniger pünctlich vollzogen wird: so kann es scheinen, als wären über dies Alles hier Erklärungen der Möglichkeit zu suchen. Allein alle diese wichtigen Untersuchungen müssen, um zu gelingen, im ganzen Zusammenhange der Psychologie angestellt werden; sonst erzeugen sie Vorurtheile, welche auf die wirkliche sittliche Ausbildung sehr nachtheilig

---

*) Stahl a. a. O. II, S. 110.

einwirken können. Nach abgelehnter Zumuthung nun, zu erzählen u. s. w.

S. 200 Z. 7 v. u. nach: „*seines Eigenthums*" ist hinzuzusetzen: und es entsteht die Frage, wer die Grösse des Ersatzes bestimmen solle? *)

S. 327 (II. B. 5. Cap.). Zusatz am Schlusse des Capitels.

Dass es überhaupt solche Schranken geben werde: dies lässt sich schon im Allgemeinen, noch vor der Benutzung von Kenntnissen der wirklichen Welt, aus dem Vorhergehenden einsehn.

Die Idee soll herrschen; die Privatwillen sollen von ihr beherrscht werden; die Macht wird zu Hülfe gerufen, um den geselligen Willen, welchen die Privatwillen schon erzeugt hatten, zu beschützen und auszuführen. Allein der Begriff der Macht bringt es mit sich, dass jeder Befehl in ihrem Gebiete von ihr ausgehe. Hiedurch scheint der Begriff mit der Idee in Streit versetzt. Denn die Privatwillen empfangen nun den Antrieb von der Macht; anstatt dass sie, schon angetrieben von der Idee, diese Bestimmung auf die Macht hätten übertragen sollen. Damit solcher Streit nicht eintrete, muss der Punct, in welchem wir uns die Macht denken, zusammenfallen mit der Idee.

Hieran knüpft sich die Eintheilung der Staatsformen. Nämlich entweder fällt die Macht *nicht* zusammen mit der Idee: alsdann ist Willkühr-Herrschaft vorhanden; welche, falls die Macht dennoch aus Einem Puncte beharrlich wirkt, Despotismus genannt wird. Oder die Macht wird (im Allgemeinen wenigstens) angesehen als zusammenfallend mit der Idee; alsdann fragt sich noch, ob in den Punct dieses Zusammenfallens auch die Privatwillen zu setzen sind oder nicht; d. h. ob die Privatpersonen schon wissen, was recht und gut sey, oder nicht. Im letztern Falle müssen sie es von der Macht erst lernen; und dieses ergiebt den Begriff der Autokratie; welche sich gewöhnlich als Monarchie, als Herrschaft des Regenten mit den von ihm selbst gewählten Räthen und Richtern darstellt, sammt allen den Institutionen, wodurch sich die wohlgeordnete Monarchie von der Despotie unterscheidet; es kann jedoch auch die Aristokratie den näm-

*) Die Schwierigkeiten zu erwägen, welche beim Ersatz eintreten, ist unter andern deshalb wichtig, weil man behauptet hat, die Gültigkeit der Verträge erstrecke sich im Falle der nachmaligen Reue nur auf Schadens-Ersatz. Will der andre Theil den Ersatz annehmen, so ist kein Streit, also keine Schwierigkeit. Aber will er nicht: so liegt eben hierin die Behauptung, der Schaden könne ihm nicht ersetzt werden. Wird nun überhaupt nur die Forderung des Ersatzes als gerecht anerkannt: so ist die Vollgültigkeit der Verträge so gut als zugestanden; denn der Ersatz geht auf den Werth; und der Werth hängt vom Willen des Berechtigten ab.

lichen Begriff verwirklichen; nur ist es schwieriger, in dieser Form die Einheit der Macht zu sichern. Wofern aber die Privatpersonen sich selbst die Einsicht in das Rechte und Zweckmässige zutrauen: so werden sie begehren, dass die Macht sich auf gemeinsame Ueberlegung mit ihnen einlasse. Wird dies Begehren erfüllt: so ist keine Autokratie vorhanden; die Vestigkeit der Macht aber wird noch nicht verletzt, wenn ihr die Voraussetzung bleibt, es sey in ihrem Schoosse wenigstens eben so viel, wo nicht mehr Einsicht zu finden, als die Privatpersonen besitzen. Constitutionelle Monarchie. Fällt diese Voraussetzung weg: so wird die Staatsform wesentlich republicanisch. Denn alsdann erscheint die Macht als übertragen, und nur in sofern geduldet, wiefern sie die ihr gegebenen Aufträge zur Ausführung bringt. Hiedurch ist die Macht geschwächt; und dem Staate liegt alsdann die Voraussetzung zum Grunde, es bedürfe in ihm keiner für alle Fälle durchgreifenden Gewalt, sondern er halte sich durch seine Sitten, welche den Gesetzen und Formen aller Art eine hinreichende Kraft verleihen. Was an der Sicherheit dieser Voraussetzung fehlt, das fehlt am Staate. Es wird aber desto mehr daran fehlen, je weiter die einzelnen Gesellungen, welche sich auf dem Machtgebiete befinden, noch davon entfernt sind, sich dergestalt einander unterzuordnen und zu verknüpfen, dass sie sich in einen einzigen allgemeinen Willen auflösen. Je grösser das Machtgebiet, und je verschiedenartiger dessen Theile, je mannigfaltiger die Zwecke der kleinern Gesellschafts-Kreise, je weniger Durchdringung ihrer Wirksamkeit, je mehr Reibung der Partheien: desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass eine Republik bestehen könne.

Hiemit trifft die von Montesquieu gegebene Charakteristik der Despotie, Monarchie und Republik sehr nahe zusammen. Nach ihm ist Furcht das Princip der Despotie, Ehre das der Monarchie, Tugend das der Republik. Sein Werk würde weit brauchbarer seyn als es ist, wenn er nicht, verleitet durch das Schauspiel, was ihm vor Augen stand, den Begriff der Ehre, in der Monarchie, viel zu tief herabgesetzt, sie zu falschem Glanze heruntergewürdigt hätte*). Die wahre Ehre, falls sie vom Monarchen ausgeht, entspringt daraus, dass der Monarch die wahre Einsicht besitzt, und sie vervollständigt, indem er stets die würdigsten und kenntnissreichsten Männer um sich versammelt. Hiedurch fällt die Idee so nahe als möglich mit der Macht in Einen Punct zusammen. Alsdann ist es auch möglich, dass zu Zeiten die

*) Esprit des loix, I, 3, chap. 8.

Berathschlagung mit Männern aus dem Volke getheilt werde, um die Probe der gleichen oder überlegenen Einsicht zu machen, ohne die Macht zu schwächen. Und dass sie geschwächt werde, ist der Theorie eben so wenig gemäss, als der Praxis; denn schon der theoretische Begriff des Staats verliert dadurch an seiner Anwendbarkeit.

Anhangsweise kann hier zur Erleichterung des Folgenden eine Erinnerung an bekannte Gegenstände der gemeinen Erfahrung Platz finden. Man erblickt in jedem Staate zwischen dem Machthaber und der grosser Mehrzahl der Privatpersonen noch eine mittlere, verhältnissmässig wenig zahlreiche, aber einflussreiche Klasse der Angesehenen oder Vornehmen. Wegen ihres meist unverkennbaren Einflusses nennt man sie zuweilen Aristokraten; es ist aber sichtbar, dass sie weit verschieden sind von den regierenden Personen in der aristokratischen Regierungsform. Dies erkennt man schon an den Abstufungen ihres Ranges unter einander; während es in der eigentlichen Aristokratie einer schwierigen Mässigung bedarf, damit sie unter einander gleich bleiben *). Da jene überall vorkommen, selbst in der Demokratie, wo sie unwillkommen sind, (in Athen war der Ostracismus gegen sie gerichtet,) so lässt sich vermuthen, dass ein natürlicher Grund ihres Daseyns mit jedem Staate zusammenhängt. Dieser, psychologisch nachzuweisende Grund **) wird in vielen Fällen verstärkt durch das Forterben grosser Namen; es erheben sich aber auch neue Namen, (*novi homines*), und ein Theil davon wird durch die Macht anerkannt. (Beim Briefadel.) Der nämliche psychologische Grund erklärt noch eine andre Erscheinung. Mit denjenigen Personen, welche unmittelbar als Staatsbürger betrachtet werden, hängen andre zusammen, die es sich in der Regel gar nicht einfallen lassen, dass sie auf den allgemeinen Willen irgend einen Einfluss haben könnten. Sie sind durch ihre Bedürfnisse, und durch die Beschränktheit ihres Gesichtskreises so abhängig von Privatpersonen, dass sie es diesen überlassen, ihrer Thätigkeit eine Richtung zu geben. Denn sie wählen zwar den Herrn, aber sie wählen entweder gar nicht, oder nur sehr im Allgemeinen, die Arbeit, sondern es bleibt unbestimmt, welche Arbeit der Herr ihnen auftragen wolle. Bei den Alten wählten sie nicht einmal den Herrn; sie waren Sklaven; bei uns hingegen hat sich dies zwar geändert; dennoch scheiden sie sich unter dem Namen der dienenden Klasse deutlich und überall von den

---

*) Esprit des loix I, 3, chap. 4.
**) Psychologie II, in der Einleitung.

Bürgern; ausser vielleicht hie und da in Nordamerika, wo der natürliche Mechanismus, welcher die Abstufungen in der Gesellschaft bewirkt, noch keine lange Zeit gehabt hat sich zu äussern.

Die Erwähnung beider Klassen, sowohl der dienenden als der vornehmen, wird schon hier bemerklich machen, dass in jedem wirklichen Staate Manches zu beachten sey, was weder aus der Idee, noch aus dem allgemeinen theoretischen Begriffe vom Staate kann geschöpft, — was aber durch die Psychologie muss beleuchtet werden, damit man sein wahres Wesen erkennen möge.

S. 341. Zusatz nach den Worten: „*würde verschwinden müssen.*"

Die Gegensätze des gemeinen Vortheils nun besitzen wirklich diese Stärke; nur äussern sie dieselbe in sehr verschiedenem Grade, weil sie durch moralische Triebfedern (z. B. durch das Christenthum) gar sehr können gemildert werden. Aus dem Conflict der Kräfte selbst entsteht die Scheidung der Dienenden von den Staatsbürgern; in der Vorstellung der Menschen aber heben sich nach eben denselben psychologischen Gründen die Angesehenen aus der Menge der gemeinen Freien hervor. (Psychologie Bd. II, Einleit.) Die Art des Ansehens kann hierin Verschiedenheiten zeigen, welche sich nach den Vorstellungsarten richten, von denen die Vergleichung ausgeht. Ein alter Name, ein glänzendes Verdienst, eine Auszeichnung durch Gunst, eine neuer Reichthum, sind ohne Zweifel sehr verschieden. Auch das Verhältniss des Mittelstandes zu den Dienenden ist keineswegs überall und zu allen Zeiten dasselbe; eben so wenig, als die darauf wirkenden eigennützigen und moralischen Triebfedern.

S. 342. Zusatz nach den Worten: „*unkräftiger werden,*" wenn es darauf ankommt, dass durch Stimmenmehrheit etwas entschieden, oder dass die Wünsche der Meisten berücksichtigt werden. Dieser Umstand kann geheime Bemühungen veranlassen, um die Schwächern für eine solche oder andre Parthei zu gewinnen.

Viertens: überhaupt wird der wahre Zustand der Gesellschaft ungewiss, schwankend, und veränderlichen Umständen Preis gegeben, wenn diejenigen Energien, wodurch er sich bildete, nicht fortwirken. Wer sich emporarbeitete, der lässt manchmal in seinen Anstrengungen nach; es ist eine Täuschung, wenn er alsdann glaubt, auf dem errungenen Platze noch vest zu stehen. Grosse Familien, ja Dynastien, sind bekanntlich manchmal eben dadurch in Gefahr gesetzt worden, dass sie hoch gehoben, aber in Sitten und Lebensweise denen entfremdet wurden, welchen fortwährend ihre Wirksamkeit fühlbar bleiben musste, wenn

nicht ein anderer Gleichgewichtspunct der widereinander wirkenden Kräfte eintreten sollte. Berührung und Anstrengung sind in solchem Falle zugleich vermindert worden. Die Gesellschaft weiss alsdann nicht, woran sie ist; sie schwebt in Erwartung.

In sehr verschiedenen Graden u. s. w.

S. 347. Zusatz nach den Worten: „*in die Gesellschaft kommen soll.*“

Die nothwendige Einheit des Befehls hebt ihn sehr leicht unter den ihm zunächst stehenden Angesehenen hervor; gesetzt auch, er wäre ursprünglich nur *primus inter pares* gewesen. Die natürliche Monarchie ist jedoch noch keine absolute; sondern es bleibt die Stärke der übrigen Angesehenen; ihre mögliche Gegenwirkung muss gemildert oder überwogen werden. (Dies vermochte bekanntlich selbst das Lehnsystem nicht ganz, obgleich darin die Lehnsträger ihre Abhängigkeit anerkannt hatten.) Kein Wunder, wenn daraus eine Begünstigung des Mittelstandes hervorgeht; ohne jedoch die Abstufungen selbst aufzuheben, welche anzutasten um desto gefährlicher seyn würde, da Macht und Ansehen in der unmittelbarsten Verbindung stehn; und sich zwar herabwürdigen, aber keineswegs nach Belieben wiederschaffen lassen; insbesondere nicht das erbliche Ansehen, welches ein Werk der Zeit ist. — Ausserdem aber entgeht dem Machthaber (oder allenfalls u. s. w.

S. 350 nach den Worten: „*die Diener der regierenden Macht*“ ist hinzuzusetzen:

(gewöhnlich aus der dienenden Klasse unter Anführung einiger Vornehmen,)

S. 350. Der Schluss des Capitels sollte so lauten:

Auch zeigt sich hier, dass entweder vorhandene beschränkende Institute nur wirken, wiefern sie jenem Begriff entsprechen, oder aber, dass diejenigen Institute, welche für beschränkend gehalten werden, eine andre Wirkung äussern, indem sie das, was von den Geschäfftsmännern durch Berichte zu leisten war, vollständiger und in einer angemessenen Form erfüllen. Dabei ist indessen zu bedenken, ob nicht die Beamten hiedurch mehr als billig in blosse Werkzeuge verwandelt, und dem gemäss behandelt werden? Besonders wenn die Macht durch einen Anschein von Beschränkung sich veranlasst findet, an ihre eigne Haltung zu denken, und die eigentliche landesväterliche Fürsorge nun auch ihrerseits einzuschränken? welches um desto eher der Fall werden könnte, wenn es den Ministern zugemuthet wird, viel Zeit an weitläufige und künstliche Reden zu verlieren, wodurch die Geschäffts-Besorgung nicht vorrückt, wohl aber in

mannigfaltiger Ungewissheit stocken kann. Unrichtig muss jedenfalls die Wirkung jener Institute ausfallen, wenn sie einen Theil der regierenden Macht selbst in Händen haben. Daraus entsteht unfehlbar Schwäche und innerer Streit; und wachsendes Misstrauen; es entstehen Schauspiele, die den Geist des Ganzen verderben †).

Zwei Kennzeichen, eins der redlichen Absichten des Regenten, ein anderes, was dagegen gerechten Verdacht erweckt, lassen sich jedenfalls angeben. Das erste ist Beförderung der Volksbildung. Wer sie nicht scheuet, der hat die Zuversicht, dass diejenigen ihn am aufrichtigsten verehren und am treuesten unterstützen werden, denen es am klärsten geworden ist, was und wieviel ihm der Staat verdankt. Das zweite Kennzeichen, welches von negativer Art ist, liegt in falschen, erkünstelten Ehrenpuncten. Wenn zum Beispiel ein Eroberer seinen Thron bevestigen will, so stachelt er das Volk zu einer ungemessenen Sehnsucht nach Kriegsruhm, nach Herrschaft; er beschäfftigt es mit auswärtigen Dingen, damit es nicht nach Innen schaue. Hierüber spricht die Geschichte deutlich genug.

S. 358. Zusatz nach den Worten: „*aus den Stücken zusammen.*"

Daher kommt auch der Zwang, welchen sich jeder im Umgange mit Andern anthut, um sich von der Seite zu zeigen, welche dem Andern willkommen seyn kann.

S. 376 a. A. nach den Worten: „da liegt" ist hinzuzusetzen „für diesen Kreis".

Ebendas. nach dem Worte: „— *Aber*" ist hinzuzusetzen: aus den Gesinnungs-Verhältnissen erzeugen sich Ansprüche an Aufmerksamkeiten mancherlei Art. Jeder will, man soll ihn hören, ihm Achtung und Freundlichkeit bezeigen. Daraus sind Formen des geselligen Lebens entstanden; diese Formen sind Förmlichkeiten geworden. Ihnen unterwirft sich der gesellige Mensch, um sich anzuschliessen; denn nicht bloss verliert er im Leben Weg und Ziel, wenn er allein steht, sondern die Gesellschaft der Andern drückt ihn, wenn sie ihn allein lässt. In den Förmlichkeiten liegen jedoch keine wahren Gesinnungen. Das Gemüth bleibt leer. Diese Leere ist die gewöhnliche Krankheit des geselligen Menschen. Vollends in einem Zeitalter u. s. w.

Ebendas. nach den Worten: „— *Gesinnungen zu ertragen*" ist hinzuzusetzen: denn nur gar zu oft zeigt die Erfahrung, wie seltsam diejenigen, die früher innig verbunden schienen, in

---

†) Der Schlusssatz: „Eine Erinnerung — gebührt." sollte wegfallen.

spätern Jahren sich entzweien, oder doch einander entfremden. Warnungen dagegen fruchten nicht viel, so lange nicht durch schärferes Wissen und strengere Sitten die Menschen besser zusammengehalten werden. Gleichwohl muss gewarnt werden; damit wenigstens der Werth ächter Gesinnungsverhältnisse, und ihr Vorzug vor oberflächlicher Geselligkeit, einleuchten möge. Ist das Uebel eingetreten: dann meldet sich noch früh genug die traurige Pflicht, aus der Auflösung u. s. w.

S. 377 nach den Worten: „*lehnen wollen auf jene.*" ist hinzuzusetzen:

Bei den Familienhäuptern wenigstens ist vorauszusetzen: dass sie fähig und geübt sind, ihre Beschäfftigungen mit Ueberlegung zu ordnen; und wie sie hier dem Ueberdrusse an der nothwendigen Arbeit, und den Zerstreuungen zufälliger Liebhabereien durch kräftigen Entschluss sich entgegenstemmen: eben so sollen sie auch über die kleinen Reibungen und Empfindlichkeiten hinwegzukommen wissen, wodurch im gemeinen Leben den Gesinnungen der Zuneigung und Eintracht pflegt Abbruch gethan zu werden. In Familienverhältnissen muss die Reflexion stärker seyn als die blosse Empfindung; und wenn schon die Sprache des Herzens verstummte, sie lässt sich sehr oft wieder erwecken durch veste Grundsätze. Mögen nur die Familienverhältnisse sich halten an ihrem u. s. w.

S. 378 nach den Worten: „*kann überschaut werden.*" ist hinzuzusetzen:

Diese Geschäffte erfordern eine bestimmte Hausordnung; vermöge deren Jeder wisse, was ihm obliege, Keiner dem Andern vorgreife, aber wohl nach Umständen Einer dem Andern aushelfe. Der Mann muss nicht die Frau, diese nicht ihn verdrängen in dem, was für ihn und für sie am schicklichsten ist. Das Gesinde gehörig zu wählen, es hinreichend zu beschäfftigen, sorgfältig zu beaufsichtigen, angemessen zu belohnen, dies sind Pflichten nicht bloss für das Haus, sondern auch unmittelbar für die in Dienst genommenen Personen selbst, und mittelbar Pflichten gegen die grössere Gesellschaft, welcher dieselben, falls sie nicht versorgt und beschäfftigt wären, zur Last fallen würden. Die Hausordnung soll dem Vermögen gemäss den Aufwand beschränken, und vom Erwerbe den nöthigen Ueberschuss, mindestens für öffentliche Lasten sichern. Auf dem Vertrauen, welches der Hausherr, als solcher, sich in der öffentlichen Meinung erwirbt, beruht zunächst sein Gewicht in der Gemeinde, dem gewöhnlichen Mittelgliede seiner Verbindung mit dem Staate. Uebrigens u. s. w.

S. 379 nach den Worten: „*vermieden bleiben würde.*“ ist hinzuzusetzen:

Am wenigsten sollte der Beamte so sehr mit Geschäfften überladen werden, dass ihm, der in der Regel zuerst Bericht erstattet, und dann Befehle empfängt, nicht die nöthige Zeit und Musse übrig bleibt, um in seinem Kreise alles das zu beobachten, was seinen Berichten den Inhalt und die Beläge darbietet. Selbst in den untergeordneten Dienstverhältnissen aber, bis zu dem Diener des Hauses herab, der zum Gesinde gehört, ist es die Pflicht des Obern und des Herrn, sein Ohr offen zu erhalten für Berichte, die ihm jener nach dem Maasse seines Verstandes und seiner Kenntniss einzuliefern vermag; und dem gemäss muss der Diener behandelt werden. Die blosse Knechtschaft, welche stummen Gehorsam leistet, ist nur für Einfältige, die stets Unmündige bleiben. Der Klügere muss theils gehört, theils belehrt werden; denn wider bessere Einsicht gehorchen zu müssen, ist ein sittliches Uebel, und der tüchtige Diener wird es als ein solches in jeder Lebenslage empfinden.

S. 380 nach den Worten: „*zu wiederholen gebietet.*“ ist hinzuzusetzen:

Aber diese, an sich schon schwere und beschwerliche Kunst lässt sich nur da ausüben, wo das ganze System der Dienstverhältnisse offene Klarheit und Wahrheit genug besitzt, um sich in seinem Zusammenhange durchschauen zu lassen.

S. 388 sollte der Absatz: „*Anstalt also — einander auffordern.*“ wegfallen, dafür aber folgendes eingeschaltet werden:

Aus diesen Gründen ist nun zwar ein eigentlicher Parallelismus mit dem vorigen Capitel, in welchem eine pädagogische Betrachtung zu dem Standpuncte der Selbsterziehung und Selbstbeherrschung hinführte, hier nicht möglich. Gleichwohl ist die Analogie mit dem Vorigen nicht gänzlich zurückzuweisen. Denn in jeder Gesellschaft, die zu einiger Ausbildung gelangt ist, giebt es Beobachter, welche, falls man sie hören will, sich in Rathgeber verwandeln. Und was sie der Gesellschaft etwa mit gutem Grunde können zu sagen haben, das soll die Gesellschaft sich selber sagen; sie soll sich darnach richten und fortbilden.

Es ergeben sich daher zwei Abtheilungen für dieses Capitel. Die erste stellt uns auf den Standpunct des Mitbürgers, die andre auf den des Rathgebers; denn von beiden aus soll die Gesellschaft angesehen werden.

A. *Vom Standpuncte des Mitbürgers.* †)

Um das fragmentarische Bestreben zur Tugend u. s. w.

†) Vgl. S. 207 den Zusatz zu S. 397.

S. 389 sollte an die Stelle der Worte: „*In der letztern ... verschiedenen Eigenthümlichkeiten*" folgender längerer Zusatz treten:

Beispielsweise können hiebei folgende Fragepuncte angemerkt werden:

1) In Ansehung der Beschäfftigungen: ob das Volk im Ganzen genommen arbeitsam oder faul? kunstreich oder einförmig arbeitend? ob es bereit zu frommer Erhebung, oder vergnügungssüchtig sey? — Wieviel die Ehre gelte, ausgezeichnet tüchtig zu arbeiten? oder wie leicht man sich verzeihe, durch nachlässige, unächte, auf blossen Schein gemachte Waare zu täuschen? Diese Frage trifft zwar auch die Ehrlichkeit gegen Andre, jedoch zunächst die Achtung des Arbeiters für die Richtigkeit und Genauigkeit seines Werks.

2) In Ansehung der Gesinnungen: ob die Stände sich scharf sondern? ob der kaufmännische, ob der soldatische Geist das Uebergewicht im geselligen Leben behaupte? Wie sorgfältig oder sorglos das niedere Volk behandelt, wieweit eigennützig Gesinde und Tagelöhner gebraucht werden? — Ob alte Sitten vest oder wandelbar? ob die Verehrung einzelner verdienter Männer aufrichtig, oder leere Ceremonie sey?

3) In Ansehung der Familien: wie treu die Ehen? Wie das Verhältniss der unehelichen Geburten? welcher Respect für die väterliche Gewalt? Welche Vorkehrungen, um gutes Gesinde zu haben?

4) In Ansehung der Dienste: ob der Verkehr des Lohndienstes auf gegenseitigem Genügen beruhe? oder ob er auf auswärtige Märkte für seine Production rechne? Ob die Mehrzahl des Volks durch Fleiss ein sicheres Auskommen gewinne? Welcher Corporations- und Zunftgeist? wieviel Gefahr von aufrührerischen Arbeitern? wieviel Nachsicht der öffentlichen Meinung gegen Defraudation?

Fragmentarische Betrachtungen dieser Art, wie man sie überall hört, helfen wenig. Es kommt auf die Zusammenfassung an.

Gesetzt nun, der Einzelne sey mit dieser Zusammenfassung, soweit es ihm möglich war, zu Stande gekommen: so wird er dieselbe auf sich als Individuum, und auf seine Stellung in der vorhandenen Gesellschaft beziehn.

Aber hier ist eine Klippe, woran Viele zu scheitern pflegen. Je schärfer sie die wirkliche Welt beobachtet haben, desto leichter setzen sie sich über die idealen Forderungen hinweg; in der Meinung, solche Forderungen passen nicht in die wirkliche Welt.

Andre erlauben sich gar den Gedanken, man müsse Gewalt brauchen gegen das Wirkliche.

Eins ist so falsch wie das andre. Aechte sittliche Gesinnung kann das Ideal weder verlieren, noch durch unrechtliche Zusätze verunstalten. Sie hält sich an den religiösen Glauben, sittliches Wirken passe in die sittliche Weltordnung, wie der Schöpfer sie bestimmte.

Kommt die historische Untersuchung hinzu: so erklärt sie zwar den Ursprung der gesellschaftlichen Mängel und Uebel; auch warnt sie vor unbesonnenem und unberufenem Eingreifen; aber sie entschuldigt nicht das Tadelnswerthe; sie bricht auch nicht den Muth, welcher auf Besserung hofft. Das Christenthum selbst ist Thatsache; es hat sich durchgearbeitet und von Entstellungen gereinigt; es zeigt den Sieg des Guten.

Der Einzelne suche demnach seine Stelle in der wirklichen Gesellschaft; aber er vergleiche sie mit einer analogen Stellung in der Idee. In der vorhandenen Gesellschaft haben sich die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Menschen u. s. w.

S. 397. 398. Diese beiden Seiten sollten wegfallen und an ihre Stelle Folgendes treten:

B. *Vom Standpuncte des Rathgebers.*

Ein Rathgeber würde ohne Zweifel, um sich Gehör zu verschaffen, zuerst und wohl hauptsächlich das, was ihm der Klugheit angemessen schiene, aussprechen; dann aber an das Sittlich-Nothwendige erinnern.

1) Das grösste, unentbehrlichste Gut für die Gesellschaft ist der gesellige Geist selbst. Diesem steht entgegen der Geist der Auflösung; welcher Provinzen vom Staate abreisst, Landschaften von den Städten trennt; und, falls er so fortfährt, Zwietracht in den Communen selbst herbeiführt; weil auch hier Keiner dem Andern wird gehorchen wollen. Je mehr Gränzen zwischen kleinen Staaten, desto mehr Krieg an den Gränzen! Alle kleinen Völkerstämme, alle Häuptlinge machen sich alsdann durch eine Art von Faustrecht gelten. Schon damit nicht auf solchem Wege eine allgemeine Barbarei wiederkehre, muss überall, wo kleinere oder grössere Theile der Staaten in Berührung stehn, also vom Communalrechte bis zum Völkerrechte, auf Rechtlichkeit, Billigkeit, möglichste Gemeinschaft der Cultur und der Verwaltung gedrungen werden.

2) Wo einmal Trennungen sind: da haben die Unruhigen. Wortbrüchigen, Intervention von Seiten der Nachbarn zu fürchten; ferner, unbillige Verträge stehen nicht vest; gemeinsamer Vortheil muss stets nach den Umständen berücksichtigt werden,

In Lehrmeinungen muss, wo nicht Eintracht, so doch Toleranz herrschen. Das Gegentheil führt zu Reactionen.

3) Wo Streitigkeiten auszubrechen im Begriff sind, da gilt die Regel: Erst Worte und dann Streiche. Unter Völkern hängt hiemit das Recht der Gesandten zusammen.

4) Macht und Ansehn lassen sich nicht beliebig schaffen, sondern man muss sie nehmen, wo man sie findet. Was historischen Grund hat, das kommt nach Wechseln der Dinge meistens wieder zum Vorschein. Künstliche Staatsformen sind kostbar; ihr Verfahren ist weitläuftig; und wenn sie von demjenigen Stande der Dinge, welcher sich bei eintretendem Gleichgewichte der geselligen Kräfte von selbst erzeugen würde, merklich abweichen, dann kann ihre Künstlichkeit sie nicht halten.

5) Sittlich nothwendig ist vor allem, dass Jeder im Staate, ausser dem Regenten, sich als Unterthan betrachte. Dies gilt selbst in der Demokratie. Denn wo der Einzelne nicht von der Obrigkeit Befehle annehmen will, da ist Anarchie, aber kein rechtlicher Zustand.

6) Selbst der allgemeine Wille, wenn er jemals unzweideutig hervorträte, (während die Majorität einer, nach einzelnen Artikeln berathschlagenden Versammlung sehr weit von ihm abweichen kann,) würde den praktischen Ideen, und der von ihnen ausgehenden Kritik, eben so bestimmt unterworfen seyn, als irgend ein Privatwille. Auch ist er durch den Spruch: *volenti non fit iniuria* *), keinesweges gegen Reue geschützt. Und ihm ganz besonders gilt der Spruch: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!*

Solchergestalt warnend vielmehr als vorschreibend, würde der Rathgeber sich immer noch fern genug halten von dem Standpuncte des Gesetzgebers. Denn dieser steht unmittelbar im Platze des allgemeinen Willens, dessen Selbstbeherrschung er ausdrückt. Wenn aber freilich die Zahl der Rathgeber sich vermehrt; wenn ihre Anstrengung, sich Gehör zu verschaffen, zunimmt, wie die Hoffnung es zu erlangen, für jeden Einzelnen abnimmt, indem zugleich mehr und mehr die Empfänglichkeit der Hörenden betäubt wird; wenn alsdann jedes Mittel gut genug erachtet wird, damit man sich gelten mache: so entsteht eine Zudringlichkeit, welche die Distanz zwischen dem Rathgeber und dem Gesetzgeber nicht mehr zu respectiren scheint. Das Unbefriedigende vorhandener Gesellung kommt alsdann von

*) Kant's Rechtslehre §. 30.

einer neuen Seite zum Vorschein; in ihr ist kein solcher Raum, worin alles das u. s. w.†)

Zur Kritik des Naturrechts.

Wenn wir sehen, dass achtungswerthe und gelehrte Männer falche Behauptungen in Ansehung des Rechts aufstellen, so dürfen wir daraus nicht auf Unrechtlichkeit schliessen. Das sittliche Urtheil war unzähligemal in einzelnen Fällen wach gewesen, aber der richtige Allgemein-Begriff hatte sich nicht daraus gebildet. Daher lehnte man sich an gewohnte Lehrsätze irgend eines Vorgängers.

Spinoza konnte den Rechtsbegriff gar nicht finden, weil derselbe keine theoretisch erkennbare Eigenschaft, weder der Dinge noch der Menschen ausmacht. Daher griff er nach der Gewalt Gottes.

Kant verweilte innerhalb der Sphäre des Wollens; daher entstand ihm der Begriff vom Selbstzweck im Gegegensatz gegen die Dinge, die als Mittel gebraucht werden. Er hätte den Zweckbegriff ganz verlassen müssen.

Hufeland (Lehrsätze des Naturrechts 2. Aufl Jena 1795) leihet von Kant erst das Sittengesetz und giebt diesem alsdann Sprache, nachdem man es wie ein Orakel gefragt hat; (§. 92 „das Sittengesetz verweiset bei *mehrern* Handlungen (?) jeden Menschen bloss an seine Willkühr“;) und ferner *leihet* er eine Verbindung der praktischen Vernunft mit der Sinnlichkeit, „welche beide Vermögen Antriebe für den Willen hergeben“, (der Wille würde ja wohl ohne Antrieb nichts wollen?) von der *alten Psychologie*. Mit diesem Rüstzeuge erlangt er eine reine Freiheit der Willkühr, welche gesetzmässig ist; „*das Sittengesetz legt ihr Berechtigung bei*“ (§. 93, worauf er sich oft beruft. Vergl. §. 94 in der Note, wo Kant am Ende der einzige ist, der bemerkt: *das Recht sey* — eine *Einschränkung*.)

Hier muss auf §. 75 zurückgeschaut werden, wo aus der Erlaubniss die Befugniss dargethan wird.

Der Standpunct der Betrachtung ist nun dieser: Einer fragt sich, wenn ich willkührliche Handlungen vornähme, dürften mich Andre wohl daran hindern? Und hiebei denkt er sich die Andern schon als störend eingreifen — nicht bloss zufällig, weil sie etwa auch ihre Zwecke verfolgen, sondern in voller Beziehung auf ihn,

---

†) Hier schliessen die handschriftlichen Zusätze zu der allgem. prakt. Philosophie. Das Folgende ist aus verschiedenen, in der Vorrede zu diesem Bande näher bezeichneten Papieren entlehnt.

den Gestörten, also — absichtlich! Da ist die Gränze der Begriffe von Recht und Billigkeit verwischt. Einerlei Störung scheint nun den Streit und das absichtliche Wehethun *zugleich* zu enthalten. Letzteres giebt nun den Begriff, es komme ihnen zu, dafür zu leiden, was sie verdienen, und so ist die Täuschung im Gange, welche den Zwang ans Recht knüpft, wiewohl hier wieder der falsche Grund vom Hinderniss des Hindernisses des Rechts untergeschoben wird.

Jeder kann thun was er will, nur soll er Andre nicht stören in dem, was sie thun wollen; das ist die Meinung. *Wenn* also die Strasse breit genug ist für uns alle, so gehn wir neben einander hin.

Welche unsaubern Schlüsse würden aber entstehen, wenn im Streite der Eine schlösse: das Streiten des Andern missfällt, also gehört die Sache *mir!* Das ist aber der Typus solcher Schlüsse, welche so lauten: §. 101 „das Sittengesetz lässt die vollkommenen Rechte bloss von der Willkühr des Berechtigten abhängen. Folglich sind die, ihre Ausübung verhindernden Handlungen unerlaubt. Folglich können auf diese *illegalen* Handlungen *keine Rechte* gehen. *Folglich* — ist jeder Mensch *berechtigt*, alle ein vollkommenes Recht einschränkenden Handlungen *durch Zwang* zu hindern." Monströs!

Demgemäss: — Palinodie! 1) Der Streit missfällt, — also *soll* der Andere den Streit vermeiden. 2) Ich bin der Stärkere, — also *muss* der Andre den Streit vermeiden. 3) Meine Stärke ist Tugend (nach Spinoza). 4) Also: *δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* (nach Thrasymachus). — So schliessen die Menschen wirklich, wenn nicht die Kräfte gleich und sie des Streites müde sind.

Kant's Naturrecht hat einen ganz andern Charakter. Denn (§. E) er betrachtet das Recht als Möglichkeit des die Freiheit einschränkenden Zwanges. Darin geht er so weit, dass er fordert, man müsse aus dem Naturstande, worin Jeder seinem Kopfe folgt, herausgehen in den Staat. Er will äussere Ordnung selbst ohne Sittlichkeit, analog der gleichen Wirkung und Gegenwirkung unter den Körpern (S. XXXV, W. Bd. V, S. 33). Damit hängt sein Begriff der Strafe zusammen, reines und ganzes Zurückfallen des Wehe auf den Thäter, wie durch Mechanismus. Hierdurch kam Schleiermacher auf seine falschen Ansichten (Metaphys. Bd. I, S. 418). Hufeland dagegen hat die Rechte ohne den Staat; er will sie durch den Staat nur sichern; bei Kant sind die Erwerbungen ohne Staat nur provisorisch. (§. 9. 15. W. Bd. V, S. 50. 68.)

In Kant's rechtlichem Postulate soll die äussere Freiheit sich

nicht berauben, um nicht in Widerspruch mit sich zu gerathen. Sie soll also so weit gehen, als sie kann! Eine schöne Ermunterung zur Thätigkeit für die Faulen, nach der Idee der Vollkommenheit. Aber die Freiheit ist keine Person, wenn nicht eine mythische; sie ist Abwesenheit der Schranken, so lange bis Schranken eintreten. Die Unwissenheit, ob vielleicht Schranken da seyen, ist keine Versicherung und kein Beweis, es gebe und dürfe keine geben. Die freie Willkühr wird so häufig von der Pflicht gehemmt, dass sich das Bekenntniss: hier sehe ich keine Pflicht, — nicht umdeuten lässt in die *Forderung*, keine *Schranke* zu erkennen.

Fragt man uns nach einem juristischen Namen, um anzuzeigen, worauf wir die Rechtslehre gründen? so sagen wir, auf Vertrag. Aber nicht auf einen willkührlichen. Denn *an Ueberlassung darf es nicht fehlen.* Also der Begriff der Willkühr ist gleich Anfangs entfernt.

Das Recht giebt sogleich Pflichten. — Dagegen liegt in der Kantischen Rechtslehre vom allgemeinen Freiheitsgebrauch der Begriff des *Gemeinnützigen*, worin das *suum utile quaerere verschmilzt* mit dem Wohlwollen. Das ist nicht verboten *in praxi*, aber es giebt keine reine Theorie, sondern Begriffs-Verwirrung*).

Hufeland (§. 306) bemerkt richtig, dass die Folgen des Irrthums, welcher dem Ueberlassenden zum Motiv wurde, in den Systemen, welche den Nutzen der Gesellschaft zum Grunde der Verträge legen, anders ausfallen müssen, nämlich unrechtlich. Solche Beurtheilung hintennach lehrt Spinoza *tract. polit. c. II* §. 12, wo das *fide solvere* offenbar unlateinisch und gegen den

*) Zwischen einem Sittengesetz, welches vorgeblich jeden Menschen bei mehrern seiner Handlungen bloss an seine Willkühr verwies, von welcher Willkühr auch die vollkommenen Rechte abhängen sollten, — und einem Staate, welchem der Mensch seine Freiheit zum Theil opfere, und in welchem er doch das einzige Mittel gegen die Uebel der Gesellschaft finde, — bewegte sich in der Kantischen Periode das Naturrecht, mehr von Rousseau als von Kant geleitet, und fern von der Achtung für die Gesellschaft, die Grotius deutlich genug bezeugt hatte. Ein schwankender Begriff von unveräusserlichen Rechten lag dabei zum Grunde; das Inter esse des Privatmanns hatte man im Auge; dem Staate wollte man so wenig als möglich einräumen, so viel als möglich von ihm fordern; und doch ohne ihn nur ein provisorisches Recht anerkennen. Nicht einmal die natürliche Stamm-Verwandtschaft in der Nationalität wurde beachtet, vielweniger die Natur-Nothwendigkeit im Staate gehörig überlegt. Dies war das Vorspiel einer Lehre, welche die Wünsche des Wohlwollens in rechtliche Forderungen umzugestalten suchte, und hiemit sich ins Verwaltungssystem verirrte, ohne dessen Gründe und Bedingungen zu kennen.

Sinn gebraucht ist. Eben dahin die ältere Aeusserung Fichte's, der, den der Vertrag gereut, habe nur Schaden zu ersetzen.

Erlaubniss setzt die Sorge voraus, etwas könne verboten seyn.

1) *Aeusserlich* verboten. Lästig sind unnütze äussere Verbote. Man hat nicht immer Zeit, um Erlaubniss zu fragen. Viel äusseres Verbieten gereicht entweder dem *Staate*, oder aber *denen* zum Vorwurf, die ihn nöthigen zum Verbieten. Es giebt auch im äusseren Leben eine wünschenswerthe Unbefangenheit; und wenn sie verloren ging, bleibt die Aufgabe, sie durch Wegräumung der Hindernisse wieder herzustellen.

2) *Innerlich* verboten. Die Tugend fordert, dass man innerlich um Erlaubniss frage; denn die sittliche Besorgniss des Verbotenen darf eigentlich nie aufhören. Aber dadurch geht oft die Unbefangenheit verloren. Das Sittlich-Schöne muss oft naiv seyn, oder es verliert die Schönheit. (Kleine Geschenke, Zeichen der Zuneigung u. s. w. Hier ist Reinheit des Gemüths Bedingung der gerechten Sorglosigkeit. (Wohlwollen als Naturgefühl, Muth, Witz u. s. w., je künstlicher, desto schlechter!)

Erlaubniss ist ein weiterer Begriff; Befugniss ein engerer, da er sich lediglich auf ein Handeln nach aussen, woran Andere mich nicht hindern dürfen, bezieht. Ich kann *mir* etwas erlauben oder verbieten, aber eine Befugniss setzt voraus, Andre seyen zu meinem Gunsten beschränkt. „Das kann mir Jener nicht wehren", ist der Ausdruck der Befugniss. Es kann also auch Befugnisse geben, ohne die innere Erlaubniss, wie bei Handlungen, die ich unterlassen will, weil sie unter meiner Würde sind.

Daraus, dass *mir* etwas erlaubt ist, kann also auf kein Verbot für Andre geschlossen werden. Das Erlaubte ist nicht der Anfangspunct. Die Erlaubniss verräth Sorge, mir sey etwas, das Andre berühren könnte, verboten. Und das ist der Streit. Die Rechts-Idee trennt Beide, warnt Beide, und erlaubt nur so viel, als Andre schon erlaubten. Das gegen sie gültige Verbot beruht auf der von ihnen gegebenen Erlaubniss, die für sie bindend wird. Die Befugniss aus dem vorausgesetzten Recht darzuthun, ist daher sehr unsicher; denn die Einwilligung Anderer wird auf diese Weise aus ihrer Pflicht abgeleitet. Aber dass *sie* nicht streiten sollen, berechtigt mich nicht zum Streit.

Die Materie des Rechts, das Wollen im äussern Handeln, hat einen Werth als Kraftäusserung nach der Idee der Vollkommenheit. Man freut sich, wenn Kinder lebhaft sind, wenn der Genesende wieder rüstig wird u. s. w. So betrachtet giebt es ein In-

teresse für die Rechte, weil das *Verbieten die Kraft einengt. Dies* Interesse ist aber nicht aus der *Rechtsidee* abgeleitet.

Dass die Rechtsgesetze mich treffen, hängt allerdings davon ab, dass ich äussere Gegenstände wolle. In sofern sind sie in ihrem Gelten für Jeden bedingt. Die Bedingung ist aber gewiss; so gewiss das äussere Leben und sein Zusammenhang mit der innern und äussern Natur.

Hufeland §. 88. „Jedes vernünftige Wesen kann nicht als ein Mittel zu andern Zwecken ausser ihm selber angesehen und also keineswegs denselben als solches untergeordnet werden, theils weil das sittliche Gesetz nicht in Beziehung auf etwas Anderes da ist, und also auch das Wesen, in dem es allein vorhanden ist, (das Subject des Sittengesetzes,) nicht wieder um eines andern willen da seyn kann, theils weil ohne die vernünftigen Wesen gar nichts von unbedingtem Werthe würde angetroffen werden.“ Ist denn das Subject des Sittengesetzes gar nichts Anderes, als nur personificirtes Sittengesetz? — Ein Gegenstand *A* hat ein Merkmal *X*. Dies *X* bezieht sich nicht auf *Y*. Folglich auch *A* bezieht sich nicht auf *Y*? Wie nun, wenn das Merkmal *a* in *A* sich auf *Y* bezieht? — Ohne vernünftige Wesen nichts von unbedingtem Werthe. Wohlan. Wo ist denn die Gewissheit: etwas von unbedingtem Werthe *müsse* vorhanden seyn; — nun sey dergleichen nicht *ausser* dem Vernunftwesen, also *in* ihm. Welche Schlüsse!

Vernünftige Wesen werden wirklich immerfort grösstentheils Mittel, das kann gar nicht anders seyn. Soldaten und Beamte und Bauern und Handwerker. Ja, jedes Individuum *soll* seinen Werth grossentheils darin suchen, Andern zu dienen. Die Gesammtheit ist so wichtig, dass in ihr das Individuum sogar *gern* verschwindet. Wer sich selbst zum Zweck macht, ist Egoist. Hier ist die Religion selbst gegen die Kantische Formel.

Man postulirt dabei immerfort den *Endzweck*. Selbst von der sittlichen Beurtheilung würde man nichts wissen, wenn nicht der Wille mit *seinen* bedingten Zwecken schon da wäre.

Der Grundfehler des gewöhnlichen Naturrechts liegt darin, dass man das dingliche Recht dem persönlichen voranstellt. — Daher wird der Mensch als Zwingherr der Sachen angesehen. — In dieser Ansicht erscheint der Mensch als überlegen durch seine Persönlichkeit, welche den Sachen fehlt. Den Begriff der Persönlichkeit übertreibt man nun zuvörderst mit Hülfe der falschen

Psychologie, nach welcher die Vernunft nicht etwa erworben, sondern als ursprünglich besonderes Vermögen dargestellt wird. Daran knüpft sich die Meinung von der praktischen Vernunft und ihrem Sittengesetz, welches wo nicht gebiete oder verbiete, doch stillschweigend erlaube. So hat man nun

1) ursprüngliche Menschenrechte (als Rechte des Vernunftwesens),
2) Erlaubnissgesetze in Ansehung der Sachen, und beide werden
3) gegen andere Menschen im Nothfalle mit Zwang geschützt.

Die Absonderung des Naturrechts von der Moral war einer von den langsamen Fortschritten, dergleichen in der Geschichte der Wissenschaften viele vorkommen; welche ungenügend sind, weil sie halb, oder noch weniger als halb, dasjenige vollziehen, was sogleich ganz und vollständig hätte geschehen sollen. Käme es in der praktischen Philosophie nicht auf die Anwendungen, sondern auf die Principien an, so müsste sie nicht in zwei, sondern in fünf Wissenschaften zerfallen, wie durch die Auseinandersetzung der praktischen Ideen schon längst ist gezeigt worden. Aber eine Wissenschaft ist nicht praktisch, so lange sie das auseinanderhält, was in der Anwendung muss vereinigt werden. Also nicht *Einheit* wird hier behauptet, sondern *Vereinigung* wird gefordert. Nachdem aber die Vereinigung schon bekannt ist, kann es, wie bei jedem grossen und weitläufigen Geschäffte, sehr nützlich und selbst nothwendig werden, dass man verschiedene Geschäfftskreise abgesondert betrachte, die alsdann nicht mehr nach den Principien, sondern nach vorhandenen Mitteln, Hindernissen, äussern Verhältnissen, abzutheilen sind. Partiale Darstellungen dieser Art liegen nicht mehr im Kreise des philosophischen Vortrags, der nur im Allgemeinen auf ihre Möglichkeit hinzuweisen hat. In solchem Sinne muss nun auch in der allgemeinen praktischen Philosophie der Politik und Pädagogik erwähnt werden; nicht um diese Wissenschaften in die Abhandlung hineinzuziehen; sondern um deren Parallelismus vor Augen zu legen, indem weder das individuale Daseyn dem bürgerlichen darf aufgeopfert, noch das bürgerliche bloss als Mittel für das individuale angesehen werden; welcher letztere Fehler in einigen ältern naturrechtlichen Schriften nur zu offen ausgesprochen vorliegt, während der erstere der platonisirenden Politik eigen ist, die das Familienleben übersehend alles zum Mittel für das Staatsleben machen möchte. Dies ist Ein Beispiel unter vielen, dass die Systeme des Naturrechts und der Moral an Einseitig-

keiten leiden. Wenn solche in den gewöhnlichen Meinungen vorkommen, so ist das kein Wunder; fragt man aber, wie sie sich in den Wissenschaften vestsetzen konnten, so möchte wohl die allgemeinste Ursache davon in der Vernachlässigung der Logik liegen; einer Disciplin, die man zu wenig schätzt, weil sie früher überschätzt wurde. Freilich ist sie kein Organon der Untersuchung; aber sie schafft Gleichgewicht des Denkens, wo die Meinungen schwanken; indem sie die Aufmerksamkeit gehörig vertheilen lehrt auf das Mannigfaltige, was eins neben dem andern muss erwogen werden, wenn man sich nicht mit fragmentarischem Denken begnügen will, sondern vollständige Resultate verlangt. Nur solche aber sind zur Anwendung brauchbar, während unvollständige Theorien in der Praxis überall anstossen.

Rechtsgesellschaft.

So vieles auch die Rechtsgesellschaft positiv bestimmen muss, so gewiss sie erst in wirklichen Staaten zur Consistenz gelangt, so oft begegnet es doch auch, dass man den Staat nicht behelligen, Geschäffte vorher abmachen will u. s. w. Dann kommen die Fragen des sogenannten Naturrechts — oder, wenn man will, dass Niemand sich soll mit Grunde beklagen können, die *Idee* der Rechtsgesellschaft selbst in Betracht. Dies ist im Grunde die Mehrzahl der menschlichen Angelegenheiten.

Die Aufforderung zu dieser Untersuchung liegt also vorzugsweise in der Unsicherheit und Schwankung der rechtlichen Präsumtionen.

Vom *Zwange* ist auch hier noch nicht die Rede. Weder *gegen wen*, noch *wem* und *wie weit* der Zwang erlaubt, noch *durch welche Macht* er ausführbar ist. Sondern nur von der Forderung, welche Einer gegen den Andern darf laut werden lassen, welches nur unter Voraussetzung der Einstimmung des Andern geschehen kann; also genau genommen nur in Folge seines schon erklärten Willens; mithin seiner geschehenen Einstimmung oder des vorhandenen Rechts. Der rechtliche Wille ist der Wille des *Wir*.

Es fragt sich aber hier, welche Einstimmung da nöthig sey, wo man den Willen und die Einsicht schon hat, dass kein Streit seyn solle. Dabei bleibt den übrigen praktischen Ideen vorbehalten, die nothwendigen Einstimmungen auch ihrerseits anzuzeigen; daher die Lehre von der Rechtsgesellschaft durch *jede* von ihnen Erweiterungen zu erwarten hat. [Das eigentliche Uebe des Unrechts liegt überhaupt in den Gesinnungen. Theils unmittelbar in der des Streits, theils in denen des Misstrauens, welches zur Falschheit und zur Gewalt führt. Die *Gesinnung* muss gebes-

sert werden, die Sicherung ist hier nur *Mittel.* Man muss daher keine Rechtslehre ohne Pflichtenlehre verlangen; die Moral nicht als eine Lehre von unvollkommenen Pflichten geringschätzen. Die Rechtsgesellschaft muss aus höhern Gesichtspuncten angesehen werden; nicht bloss juristische Cautelen dürfen sie regieren, wenn die Gesetzgebung etwas taugen soll. Kirche und Staat müssen sich gegenseitig um einander bekümmern.]

I. Die Voraussetzung der Rechtsgesellschaft ist, dass jeder den Streit vermeiden wolle. Also: in allen unsichern Präsumtionen liegt die Aufforderung, dass, wo möglich, die Bereitwilligkeit zum Vermeiden des Streits auf beiden Seiten in gleichem Grade vorhanden sey, wie der Streit *leichter* könne vermieden werden. Also soll wo möglich, das *jus summum* vermieden werden, d. h. keiner soll ohne Noth *hart* an die Rechtsgränze drängen, sondern man soll suchen, der Gränze eine hinreichende Breite zu geben, damit nicht aus der nächsten Bewegung der Streit wirklich entstehe.

Der gesellschaftlichen Autorität muss also eingeräumt werden, dass sie die Streitenden möglichst von einander entfernt halte. (Anwendung hiervon auf Vater, Mutter, Kinder, Nachbarn.)

Die Gesellschaft bestimmt, wer sein Recht *beweisen* solle.

Es muss *bewiesen* werden, dass Ausschliessung Anderer zum Gebrauche der Sachen nöthig sey. — Zweckmässigkeit der Gemeinheitstheilungen? — Zwar muss jede Sache ihren Herrn haben, damit nicht Streit entstehe; allein es kann auch eine Sache entschieden ausser Gebrauch gesetzt werden. Das ist ein negativer Gesammtbesitz der Contrahenten. Dies wäre anstatt der Verjährung möglich, die immer streng genommen ein Unrecht der ganzen Gesellschaft gegen den Ausgeschlossenen wird, wenn er zurückkehrt. Oder man würde sich durch *bedingten* Besitz und Gebrauch helfen können, wenn nicht das *Verwaltungssystem* widerspräche. Beim Gesammtbesitz genirt Einer den Andern, um so mehr, wenn Jeder den möglichen Vorwurf scheut, er wolle den Andern verkürzen; — damit hängt die Absonderung der Personen zusammen. Sonst könnte man ein patriarchalisches Verhältniss grosser Gutsherrn und deren Fürsorge für Pächter und Untergebene zweckmässiger finden. Diese Frage trifft die *Dienstverhältnisse;* welche allerdings das Handeln aus eigener Neigung und Einsicht abspannen; aber die Güter besser zusammenhalten.

Beschränkung auf Personen, die einen vesten Willen haben. Ausschliessung der Minderjährigen, Wahnsinnigen, Verschwender. Frauen? — Der Streit ist leichter zu schlichten oder zu

meiden, wenn er sich auf wenige Personen reducirt. In sofern ist der psychische Mechanismus (der zunächst zu kleineren partiellen Gesellungen führt) vortheilhaft, und hat die Präsumtion für sich. Doch muss dies selbst den Ausgeschlossenen vortheilhaft seyn, um ihren Willen endlich auch *für sich* zu haben. Man muss ihnen die Schwierigkeit des Streits und *ihre* Gefahr begreiflich machen.

Knechtschaft — wie weit zu gestatten, da sie an Willenslosigkeit gränzen könnte? Hiergegen muss sie möglichst geschützt werden. *Facio ut des* — Knechtschaft, ist sehr viel schlimmer, als *facio ut facias*, im Verkehr des Lohndienstes, wo das Geld nur das Zeichen ist, dass man *gegenseitig* für einander *arbeite*. (Kinder in Fabriken? die wie Thiere aufwachsen; — umgekehrt: Zwang zur Schule?)

Das Urtheil: der Streit missfällt, gilt allerdings auch dem Berechtigten, in sofern nur durch sein Nachgeben der Streit aufhören kann. Novation. Vergleich. Daher muss man sich auch unvollkommenen Ersatz gefallen lassen; (beim Ersatz nothwendige Vergleichung der Werthe; Geld zur leichtern Auseinandersetzung;) daher muss sich der Gläubiger, der im Concurs nichts bekommt, zufrieden geben, daher muss er sich manchmal die Processkosten gefallen lassen. Dazu die Unterwerfung unter die Weitläuftigkeit und den Zeitverlust bei der *Rechtspflege*. Ueberhaupt darf an keine *absolute* Sicherheit der Rechte gedacht werden; das Criminalrecht darf nicht alle höhern Rücksichten bei Seite setzen. Die Rechtsgesellschaft muss sich nicht *bloss* durch Zwang sichern wollen, sondern auch durch die Sitte d. h. durch die Kirche (Eid), Schule, das Cultursystem überhaupt.

Bedingungen der Verträge. Stillschweigende, vermuthete Einwilligung, wo sie unvermeidlich ist? — Zusammensetzung der Verträge, eine Quelle grosser Schwierigkeiten! Wie viel fällt weg, wenn *ein* Punct aufgegeben wird?

Doppelseitigkeit der Verträge dient *in der Gesellschaft* zur Warnung für den, welcher einseitig fehlt. Die Gesellschaft *verhütet*, dass nicht das Uebel weiter einreisse. *So* ist die Doppelseitigkeit gut.

Aus dem *Beitreten* entstehen Ungleichheiten. Zu je Mehreren Einer hinzutritt, desto mehr ist der Nachtheil des nothwendigen Beitretens auf seiner Seite. So lange die Gesellschaft sich noch nicht stark fühlt zu ihrer Vestigkeit, werden die Beitretenden nahe gleiche Verhältnisse erlangen. Aber wenn sie keine Beitretenden mehr wünschte, so werden *Hintersassen*, passive Bürger entstehen. Also — Ungleichheiten der Personenrechte,

des Standes. Die Verschiedenheit der *beweglichen* und *unbeweglichen* Güter kommt hinzu. Die unbeweglichen wird die ältere Gesellschaft an sich zu halten suchen; (Majorate, Lehen, Rechte der Agnaten; das alles ist rechtlich *möglich;*) die beweglichen werden mancherlei Geschäffte, Gewerbe veranlassen. Theils hierauf, theils auf den *Dienst* in der Benutzung der unbeweglichen werden die passiven Bürger sich legen. Verschiedenheiten im Sachenrechte. Privilegien. Corporationen bei gleichem Interesse. — Die Sterblichkeit der Menschen wird machen, dass die Beitretenden allmählig einrücken in die leer gewordenen Plätze, — mit mancherlei Verschiedenheit der Gunst oder Ungunst. *Testamente* und *Intestat-Erbfolge.* Letztere *bewegt* die Güter am *wenigsten;* darum bleibt durch sie der Streit weiter entfernt und sie wird den Vorzug bekommen. Hier wird es besonders bei der *haereditas jacens* wichtig, dass die dinglichen Rechte auch Sachen als *Subjecte* von Verbindlichkeiten darstellen. Dahin gehört schon das *Pfand;* hauptsächlich aber die Erbschaftsmasse, von der Schulden bezahlt werden müssen. Auch wartet eine Erbschaft auf den *posthumus.* (Das dingliche Recht ist immer vollkommen *innerhalb* der Rechtsgesellschaft. Alle sollen zu dem *ganzen* System der Rechte zusammenstimmen. Im Gegenfalle leidet die Rechtsgesellschaft an einer tiefen Wunde; sie kann alsdann nicht mit Sicherheit Einer Gesetzgebung folgen.) — In die Fähigkeit, Contracte zu schliessen, werden sich Ungleichheiten des Standes, des Alters und der Bedürfnisse mischen. Es wird eine verwickelte Gesetzgebung (allmählig!) entstehen. Es wird schwer halten, Consequenz und Gleichheit der Personen vor dem Gesetz wieder zu erlangen. Es wird zur Vermeidung des Streits nach längeren Fristen nöthig werden, die Gesetzgebung und alle Rechtsverhältnisse zu revidiren. Davon ist *Verjährung* ein Bruchstück; nebst der Disposition über die Güter des Verschollenen. — Aus den Ungleichheiten der Lage der Menschen in der Rechtsgesellschaft entstehen Ungleichheiten *der persönlichen Ausbildung* mit ihren Folgen. Soll die Rechtsgesellschaft neue Ankömmlinge berücksichtigen: so muss sie auf persönliche Ausbildung den grössten Werth legen. *Ehe und Erziehung!*

II. *Gesellschaften innerhalb der Rechtsgesellschaft.* — Da sie eine grössere Macht erzeugen und leicht Streit drohen können, so stehen sie unter schärferer Aufsicht und Begränzung. — Grosses Uebel der Absonderungen, wodurch Recht in kleinen Kreisen dem allgemeinen Recht gefährlich wird! Verknüpfung der Communen, welche ungern Befehle aus der Ferne annehmen

werden. Vota in der Gesellschaft. Majorität ist nicht durchaus bestimmend, wenn nicht die Gesellschaft *im Ganzen* bleiben muss und will. Aber Majorität ist unvermeidlich gebietend im Einzelnen, wenn man *im Ganzen* vereinigt bleiben will, es sey denn, dass man einstimmig eine Auctorität als entscheidend anerkenne.

Häusliche und Religionsgesellschaft sind älter als die Rechtsgesellschaft im Grossen. Diese muss jene dulden, und wird in der Wirklichkeit durch *disciplina domestica* und *ecclesiastica* vielfach bestimmt. — Von allen diesen Gesellschaften muss das *Kahle* und *Schlechte* der bloss naturrechtlich auf Willkühr gestützten Lehren gezeigt werden. Es ist hier die schwache Seite der Naturrechte, und davon muss schon *vor* der Staatslehre gesprochen werden.

Religionsgesellschaft, Kirche. Kein strenges Recht zu *äusserer* Religionsübung; kein Recht, solche zu erzwingen. Aber grosse Aufmerksamkeit auf die Kirche, sofern sie, weiter reichend als die Rechtsgesellschaft, eine äussere Macht für oder gegen dieselbe werden könnte; Aufmerksamkeit auf die Einzelnen, sofern ihr Cultus ein Bekenntniss sittlicher Gesinnung ist. — Starke Neigung der Gläubigen, andere Einstimmende zu finden. Der Glaube verbrüdert die Menschen! und spaltet sie! Er gehört zu den stärksten geselligen Kräften. Daher Wichtigkeit einhelliger Religionsübung. Je mehr Secten, desto mehr Zerfall der Gesinnungen und des Vertrauens. Daher möglichst wenige Symbole! Sonst verengt man den Kreis, worin Einhelligkeit Statt finden kann. Also: Präsumtion für freien, jedoch anständigen und Niemand beunruhigenden Cultus. Uebrigens gehört dies zum Cultursystem. Aristokratie der Kirchen*lehrer*, wegen der Unwissenheit der meisten Kirchen*glieder*. Monarchie der Beaufsichtigung, damit die verschiedenen Lehrer nicht offenen Streit beginnen.

Zur Staatslehre. Grundvoraussetzung: auf Einem Boden wollen viel Menschen bleibend mit einander leben. Daher *a*) gegenseitige Nachgiebigkeit, wobei sich die Kräfte ins Gleichgewicht *nach der Hemmung* setzen werden. Dies muss man sich gefallen lassen. Menschen, die andern nicht nachgeben wollen, und dem Eintreten des Gleichgewichts der vorhandenen Kräfte widerstreben, taugen nicht zum Staate. *b*) Verknüpfung der kleineren Gesellschaften zu einer Gesammtheit. Der allgemeine Wille ist ursprünglich partiell, in den einzelnen geselligen Kreisen, den kleinen und grossen der mannigfaltigsten Art. Er geht nicht von der Macht aus, ist nicht das Werk des Machthabers,

sondern muss von ihm sorgfältig erkundet werden, obgleich nicht durch Fragen an die Willkühr. Aber ihm fehlt Einheit und Richtung aufs Ganze. Diese giebt ihm die ordnende Macht, indem sie ihn mannigfaltig umformt, und zum Theil der Einheit wegen abändert. Dadurch entsteht neben der Attraction, indem man der Macht bedarf, auch Repulsion, welche unmerklich bleiben muss. (Auf das *Verhältniss* der Attraction und Repulsion kommt's an; daher die grosse Verschiedenheit gleich *vester* Staaten.) Die Attraction wird geschwächt, wenn die Macht unnöthig drückt; sie wird aber auch geschwächt, wenn die Ordnung zur Sitte geworden ist. Dann entsteht die Einbildung, die Macht wäre nicht nöthig, und so kann die geringste Repulsion gefährlich werden. Damit dies nicht geschehe, muss die Macht möglichst den Wünschen vorangehn, um als bauend, schaffend, fördernd, wohlthätig empfunden und geachtet zu bleiben. *Persönliche* Grösse ist hier besser, weil sie Vertrauen und Respect gegen Personen erzeugt (Monarchie, Dynastie). Macht, die nicht schützt, findet keine Anschliessung. Sie hat das Vorurtheil überdies gegen sich, in sofern sie der schützenden Macht Abbruch thun kann. Davor hüte sich der Adel! Er muss *activ* — nicht wartend auf Höhere und Niedere — sich der Macht anschliessen, um mit ihr vereint die Untern zu schützen, nicht bloss ihre Schutzkraft, sondern auch ihre Neigung zu schützen, verstärkend. Dies gilt für Pairskammern. Sie müssen *für* die Regierung *wirken*, aber zugleich dieser die *Motive* klar machen, derentwillen *sie für die Nation* zu sorgen hat. (*Theilung* der Angesehnen! wenn *neben* dem Adel sich berühmte Männer zeigen.)

Der Staat beruht auf nothwendiger Unterordnung, d. h. auf Verträgen und dem *pactum subjectionis*, welches aber nicht willkührlich aufzuheben ist. Darin liegt nothwendiges Anschliessen an die vorhandene Macht. Solche lässt sich wohl zerstören, aber nicht beliebig wieder schaffen; sie stünde sonst nie vest. Man muss die Macht nehmen, wo man sie findet; wer sie stiften würde, der hätte sie in der Gewalt. Stiftung der Macht kann nur heissen: Darbietung von Gelegenheiten, dass der Machthaber sich bevestigen möge. Dies gilt insbesondere von der Wahl einer königlichen Familie, wobei immer die Anerkennung des Bedürfnisses der persönlichen Grösse zum Grunde liegt.

Dass die Macht auf Einem Boden nur Eine seyn kann, gilt für den Boden jeden Orts insbesondere. Orts-Obrigkeiten. Hängen diese ab von einer Centralgewalt: so ergiebt der Kreis der höchsten Centralgewalt den Staat innerhalb seiner Gränzen. (Gegensatz gegen die beseelte Gesellschaft.) Die Centralgewalt muss

an jedem Orte die dort nöthige Gewalt lassen; sie braucht die eigenthümlich örtlichen Gesellungen nicht alle auf eine Form zu bringen; sie muss aber die Einheit des Ganzen vor aller Gegenwirkung der Theile hüten.

Je grösser das Staatsgebiet und je mannigfaltiger die Staatsgeschäffte, desto gewisser ist die Oberherrschaft in der That bei dem Oberherrn nur in Verbindung mit seinen Räthen, mithin abhängig von der vorhandenen Cultur. Mängel dieser Abhängigkeit, wenn die Cultur vielförmig und nicht durchdringend genug! Schwierigkeit der Einheit, wenn die Oberherrschaft nicht monarchisch!

Die Macht ist nie ganz concentrirt, da der Reichthum es nicht ist. Um die Reichen sammeln sich nothwendig die Armen, um Dienste anzubieten, sobald sie nicht mit Vortheil auswandern können. Hier also kommt es an: 1) auf die rechten Dienstverhältnisse. Wer die Armuth missbraucht zum Despotismus: der muss es von Seiten der Regierung empfinden, ehe der Zorn des Volks erwacht. — 2) auf die Gesellschaft der Reichen unter sich, die unvermeidliche Aristokratie. Diese soll ihre gemeinsamen Angelegenheiten nicht absondern vom Volk. Thut sie es: so darf sie nicht ihre Verbindung behaupten. Dazu nun sind Landstände und schon Provincialstände gut; denn deren Zusammenstellung hängt ab von den Wählern. Sind also die Wähler das Volk: so hat dies die Macht, der Aristokratie eine Form ihrer Verbindung zu geben. Sind aber die Knechte zu tief unter den Wählern; so hilft dies doch nur eine neue Aristokratie der Wähler zu erzeugen. Es bleibt also der Regierung immer noch das Problem, die Knechte in die rechte Lage zu setzen. Will sie das nicht oder kann sie es nicht: so mag sie das Problem den Ständen vorhalten. Belohnung durch Ehre ist wohl das beste Mittel, um ohne Rücksicht auf Landstände diejenigen Reichen auszuzeichnen, welche am wenigsten Despoten sind. (Beste Pairskammer!)

Die Macht ist so wandelbar, wie die Meinung, auf der sie ruht. Die Meinungen wachsen, culminiren, nehmen ab. Es sind Meinungen von Staat und Personen. Wiewohl nun mehrere schlagfertige Armeen nicht auf einem Boden seyn können, ohne in Streit zu gerathen, wenn sie nicht verbündet sind: so können doch der unvollkommenen, werdenden, heimlich wirkenden Kräfte (Jesuiten!) sich mehrere neben einander in einem Bildungszustande befinden, wobei es zweifelhaft bleibt, welche sich am schnellsten fertig zeigen werde zum Zuschlagen. (So in Frankreich 1830.) Wo man dem Regenten nicht einmal freistellt, eine bedeutende Landarmee im Lande zu haben: — wo das mo-

narchische Lebensprincip: *Ehre*, selbst der Armee nicht zu Gute kommt, weil die Beehrung von oben her keinen Wiederschein von unten her gewinnt (wie in England): da sagt das Volk selbst ganz laut, es könne die Macht fortjagen, sobald es sie nicht mehr wolle. — Könnte es auch die Aristokraten fortjagen? Hier zeigt sich: der König ruht auf dem Adel; die Aristokratie wurzelt im Volke selbst. *Sie hat sich nicht von ihm getrennt!* Uebrigens liegt in der Natur der Sache, dass Alle zusammen immer *mächtiger* sind, als Einer; aber es liegt auch in der Natur der Sache: dass nur der gemeinsame Druck sie Alle gegen ihn vereinigen kann; dass eben daher der vorsichtige Regent sich hüten wird vor *allgemeinem* Druck; dass, indem man diese Vorsicht bei ihm voraussetzte, man sich ihm anvertraute; dass hiebei zwar eine Unsicherheit für *Einzelne* übrig bleibt, dass aber diese Unsicherheit auch beim Wechsel des Machthabers unvermeidlich seyn würde; dass also der Machthaber sich nur vor allem zu hüten hat, nicht allgemeinen Druck *unvermerkt* aus veralteten, früher erträglich gefundenen Verhältnissen entstehen zu lassen. (Recht der *Reformen* von Seiten des Machthabers, selbst auf Kosten des Einzelnen. Güterablösung.) Im Verhältnisse gegen den Machthaber fliesst Recht und Macht sehr nahe zusammen. Denn die Menschen willigen ein, wenn sie müssen; dagegen empören sie sich, wenn sie den Gehorsam nicht nöthig finden. Desshalb kann dem Machthaber nicht verdacht werden, dass er stets auf seiner Hut ist. Seine Stellung ist schlimmer, als die des von ihm geschützten Unterthans. Er darf wohl sagen: ich schütze euch, aber wer schützt mich? Darauf müssen Alle antworten: *wir! Eigentlich ist die Summe der Rechte aller Unterthanen auf Schutz, Ordnung, zweckmässige Verwaltung und Einrichtung so gross, dass sie den Regenten zu erdrücken droht*; daher viel Nachsicht stets nöthig! Der stärkste rechtliche Schutz für den Regenten besteht darin, dass ihn angreifen soviel heisst, als die Gesammtheit angreifen. Das sichert ihn gegen Einzelne, aber nicht gegen Alle. —

Regierungsform. „Das Volk hat Freiheit sie zu wählen"?? Nein! Diese Freiheit wäre Anarchie, und das Resultat der Wahl wäre desto gefährlicher, je willkührlicher. Wo Macht *ist*, da *muss* sie anerkannt und genutzt werden. Doch gilt dies in sehr verschiedenem Grade, nach Maass der *vorhandenen* Ungleichheit. (Polnische Reichstage. *Liberum Veto*. Conföderationen.) — Die Souverainetät des Volks ist Missbrauch des Worts. Zwar ist der *allgemeine Wille* die Voraussetzung des Staats; aber dieser Wille selbst ist eben so, wie jeder Wille, Gegenstand des sitt-

lichen Urtheils; mithin hat er Pflichten anzuerkennen. Das Wort *Souverain* aber bezeichnet die Oberstelle im Machtgebiete; selbst wenn eine solche Oberstelle nicht durch eine bestimmte Person, sondern von Mehreren wechselnd besetzt ist. — Aristokratien haben den Vorzug der Beständigkeit gegen die Monarchien, (vollends gegen die Wahlreiche!) Nothwendigkeit des Adels. Wo man das Ansehn der Vergangenheit nicht mehr achtet, da wird bald jedes Ansehn lästig gefunden, auch das der Gegenwart. Ostracismus, der sich der Besten beraubt, und die Mittelmässigkeit zur Pflicht macht. Einbildung, als wäre der Staat schon nicht mehr nöthig! — Was ihn wichtig macht, muss gezeigt, und durch sein Wohlthun bewiesen, ja fühlbar gemacht werden. — Demokratie ist eine öffentliche Lüge in *grossen* Staaten. Zuneigung dazu führt zum allmähligen Zerfallen in kleine Staaten und zu deren kleinen Eifersüchteleien. Die wirkliche Demokratie führt zur Tyrannei. Eine herrschende *Stadt* (Rom!) ist damit nicht zu verwechseln. Der *Staat* ist dann keine Demokratie. — Kleine Staaten können übrigens die Macht nicht hoch heben, daher sind kleine Monarchien unnatürlich.

Monarchie — warum nicht Despotie? Weil der Monarch sich und die Seinigen zu erhalten sucht. Despotie ist am ärgsten da, wo der Despot sein kurzes Leben geniessen will, während er den Mord immer zu fürchten hat; und wo er mit Morden, Blenden, Verstümmeln der Seinigen anfing, um sich auf dem Thron zu bevestigen. Die Frage: wodurch erhält sich die Macht? ist eben so ursprünglich, als die andre: wer schützt gegen die Macht? Die Erhaltung beruht gerade darauf, dass Würde und Vertrauen gewonnen und erhalten werden. In Despotien ist ein Wettstreit des Verraths und der Arglist und der Gewalt. In diesem Wettstreit *sucht* sich der Despot als den Stärksten zu halten, so lange es geht. Er selbst schwebt in beständiger Furcht. (Dionys!) Er schont seinen Anhang, weil er muss. In der wahren Monarchie vertraut der Monarch, dass man seiner bedürfe. Und alle Schwierigkeit, welche in dem Druck und Gegendruck der Kräfte liegt, macht, dass man den Monarchen wenigstens als ein nothwendiges Uebel erkennt. „Eine Republik können wir einmal nicht haben und nicht halten, darum brauchen wir einen König.“ Wo man hingegen leichtsinnig die Anarchie wählt, um nicht gehorchen zu müssen, da steht der Regent nicht vest. Also Besonnenheit — Vorschauen auf die Folgen, hält Volk und Adel und Regenten zusammen, von beiden (allen) Seiten! Mässigung überall! Schwindelei, sey es auf dem Thron oder in der Hütte, zerstört den Staat. Unter dieser Bedingung kann auch eine Republik bestehen und

gedeihen. Nur gegen Verbrecher, gegen eingerissene Unordnung ist sie doch schwach.

Was hält den Monarchen zurück? Fundamentalgesetze, sagt Montesquieu! Wer giebt diesen Sprache? — 1) Friedrich der Grosse wurde zurückgehalten, wo er besorgte, den Staat in Unordnung zu bringen. Er brauchte also kein Gesetz. Die Natur der Sache war ihm bekannt. Wo sind die Friedriche? — 2) Montesquieu dachte ohne Zweifel an Parlamente. Wer schützt diese im Fall der Widerrede? Altes Ansehn? Oder die eingesehene Nothwendigkeit, dass sie *nöthig* sind und geschont werden müssen? — Sehr relativ! Blosse Richter sprechen nur Recht, auch selbst, wenn die Justiz als heilig betrachtet wird. Sind sie mehr, so sind sie Beamte. Denen droht mindestens unfreiwillige Pension. Und die Pension — verräth schon Rücksicht auf die öffentliche Meinung. — 3) Die Räthe des Monarchen? Der Staatsrath? Also in diesen ist Einsicht und Muth? Eben die Räthe sind oft Verführer, wenn sie nur treue Diener der *Person* seyn wollen. — 4) Die Volksstimme? wenn sie Respect hat und wenn sie — Recht hat. Wie, wenn eins oder das andere fehlt? 5) Weise Männer? Wenn sie da sind, wenn sie sprechen, wenn sie irgendwo Gehör finden. Es giebt *für sie* allerdings eine Pflicht der Freimüthigkeit. *Junge* Männer dagegen sollen bedenken, dass ihnen wohl noch manche Veränderung ihrer Meinung bevorstehen könne, und dass ein politischer Charakter nicht mit Würde kann gewechselt werden. *Allgemeine Grundsätze* reichen zur Wirkung auf einen *bestimmten* Staat nicht hin. — 6) Also das Gesetz? Wie, wenn das Gesetz gebrochen wird und das Beispiel der Gesetzlosigkeit dadurch recht auffallend, und gewöhnlich, und Maxime wird für alle klugen Leute, die die Welt kennen? Eher Alles zugleich von 1 — 5. Dann verlässt man sich wenigstens nicht aufs blosse Gesetz. Dann wirkt bald dies bald jenes, und bleibt in Uebung. — Wie aber, wenn die Menge gefürchtet wird? Oder auch die Reichen und Vornehmen? Jede Furcht macht Regenten und Minister scheu, klug, zurückweichend selbst von richtigen Plänen, die aber lange verfolgt seyn wollen. Sie lähmt auch die nothwendigen Maassregeln. — Also kein Monarch? Lieber wechselnde Consuln, Präsidenten u. dgl.? Solche zeigen Anfangs eine recht einladende Aussenseite. Aber hintennach —? Will man wechseln, so oft das *desinit in atrum piscem* zum Vorschein kommt? Von Jedem den guten Anfang oben abschöpfen? So hat man nichts Zusammenhängendes, Nichts, was zur Reife kommt. Republiken haben ihre geheimen Intriguen *immer;* ihre grossen Momente *selten*. In ihnen werden die

Aemter mit erniedrigenden Petitionen gesucht, also nie mit voller Würde verwaltet. Es ist immer etwas vom Polnischen *Veto* darin.

Diejenige Staatsform steht am vestesten, welche sich bei eintretendem Gleichgewicht der Kräfte von selbst erzeugen würde. Sie nähert sich aus bekannten Gründen stets der Monarchie, wiewohl nicht immer der erblichen und absoluten. Was historischen Grund hat, kommt nach dem Wechsel der Dinge allermeist wieder zum Vorschein. Künstliche Staatsformen sind kostbar und ihr Verfahren weitläuftig.

Kennzeichen der *guten* Monarchie: *Volksbildung*, welche die zweite Macht selbst stiftet; der *schlechten: falsche Ehrenpuncte* absichtlich gestiftet. Wo die zweite Macht *wirklich* ist, wird sie ihre Formen (Parlamente, Stände u. s. w.) wohl meistens finden. Stände, welche Interessen repräsentiren, sind übrigens besser, als solche, die den wandelbaren Volkswillen kund thun.

Repräsentation ist Hülfsmittel, dem Unglück unfähiger Regenten auf rechtlichem Wege abzuhelfen, und die vollständige Leistung dessen zu verbürgen, was den Beamten obliegt. Aber dabei Bedenklichkeit wegen der partheiischen Stellung der Machthaber, dann wegen Absetzbarkeit und Erschlaffung der Beamten; und wegen des ehrgeizigen Geschwätzes, welches die Minister auch zwingen kann, an Worten zu künsteln.

In repräsentativ constituirten Staaten ist man verpflichtet vorauszusetzen: dass die repräsentirende Versammlung nicht als Gegengewicht wirke, sondern zur reiferen Ueberlegung und bequemern Ausführung. Der Respect fordert, in ihr selbst alles Licht vorauszusetzen, was in der Gesammtheit der Wählenden vorhanden war, und so viel Aufmerksamkeit, als nöthig, um aus der öffentlichen Meinung das Beste prüfend aufzunehmen. Also nicht, sie als retardirend zu betrachten, wodurch der Werth der Monarchie verlieren könnte. Dadurch wird aber den Beamten nicht die Pflicht abgenommen, ihrerseits aus der unmittelbarsten Kenntniss der Geschäffte die nöthigen Anzeigen zu liefern. Uebrigens ist nicht zu vergessen, dass, wo viel geredet, da wenig gehört wird. Vor allem sind repräsentative Staaten keine herrschenden *Städte*, wie bei den Alten, sondern das *Land* giebt auch seine Stimme; der *Adel* und die *Bauern* sollen etwas gelten. Dadurch wird der Staat erst *stabil*, wenn er weder eine Tyrannei einer Hauptstadt mit ihrer politischen Gährung, noch einen Städtebund als *Föderalismus* duldet. Einräumung einer repräsentirenden Versammlung ist von Seiten des Regenten eine grosse Achtungsbezeugung gegen die Nation; das *Princip der Ehre* muss dadurch verstärkt werden, indem Achtung unter Ge-

bildeten allemal gegenseitig ist. Repräsentation richtet sich nach den Zeiten. *Sous les deux premières races on assembla souvent la nation; c'est à dire, les seigneurs et les evèques; il n'était point encore question des communes. (Montesquieu.)*

Klippen der Repräsentation: *Wer* wählt? die Reicheren. Wer wird gewählt? die Angesehenen. Wie viele von jedem Stande? nach dem Ansehn des Standes. Wie wird discutirt? in Folge glänzender Reden, wo die Redner ihr Interesse und ihren Ehrgeiz gelten machen. Wie beschlossen? nach einer wandelbaren Majorität. — Unter den Wählern sind viele geistige Nullen. In den Discussionen spalten sich die Interessen; es giebt Siegende und Besiegte statt eines wahren Gemeinwillens. Wie können sich da, in diesem Streite der Meinungen, richtige Maximen bilden? wie sich vereinigen, wo die Majorität, wandelnd und wechselnd die Totalität der Pläne zerstückt und inconsequent einige Theile *Eines* Planes annimmt oder verwirft? wie können die Maximen vereinigt gebraucht werden, wenn jeder Beamte auf Veränderung der Gesetzgebung gefasst seyn muss? — Dagegen anerkannter Vortheil der *erblichen* Monarchie, dass die oberste Stelle dem Ehrgeiz entrückt ist; anerkanntes Glück, wenn ein *tüchtiger* Regentenstamm vorhanden ist. Diese Tüchtigkeit zeigt sich vor allem darin, dass die Regenten in gefahrvollen Lagen die Ehre der Krone über das Leben und alle Vortheile des Lebens setzen.

Es sollen *Vergleichungspuncte* für verschiedene Staaten angegeben werden: Ob die kleinern Gesellungen sich mehr oder weniger einer grossen nähern? — Ob sie sich den Ideen nähern? — Wie genau die Formen zu ihnen passen? ob dieselben auf einmal oder successiv und zufällig entstanden? — *Wie viel* Macht nöthig? (Amerika braucht weniger bis jetzt, wegen ererbter Cultur und ruhigem Volkscharakter.) Wie weit die vorhandene Macht etwa durch Krieg u. s. w. gesteigert? — Wie weit die Machthaber *durch* ihr Emporsteigen vom Volk *getrennt* sind? (Sowohl für Monarchen als Aristokraten höchst wichtig. Könige, welche mancherlei Schicksale mit ihrem Volke theilten, können so mächtig werden, wie sie wollen, sie bleiben ihrem Volke verbunden. Napoleon's Dynastie würde es nicht lange geblieben seyn. Sultane, geboren und erzogen im Serail.) — Wie viel Gewicht die Aristokratie entweder an sich oder in der Monarchie hat? (Dahin gehört die eifersüchtige Sorge wegen der *Gleichheit*, durch welche die Aristokraten immer gedrückt sind, weil keiner *über* den andern hervorragen, keiner auch zum Nachtheil

des Standes *unter* das Niveau der übrigen herabsinken, keiner weder dem Monarchen noch dem Volke zu nahe treten darf. — Der Monarch bestimmt gern den Rang *trotz* der adligen Geburt; aber umgekehrt widersteht ihm hierin die *erbliche* Aristokratie! *L'honneur!* Princip der Monarchie, erst *nach* gebrochener Uebermacht der grossen Lehnsherren. Bei Montesquieu setzt Alles eine mittlere Stellung des Adels als vorhanden voraus. *Nur* so gilt: kein Adel, kein Monarch! Ihm war der wahre Adel derjenige, der als Wächter und Erhalter der Form wirkt. Die *natürliche* Monarchie ist *nicht* absolut; sie hat eine Aristokratie unter sich; daher konnte das Lehnssystem, wodurch sie dieselbe einstweilen zähmte, noch Wohlthat heissen gegen den sonst unvermeidlichen Despotismus, wodurch sich die Aristokratie zu halten sucht.) — Wie breit die demokratische Grundlage — und wie nahe sie der Verbindung ist? (Hier ist Communalverfassung nicht für nachtheilig zu achten, da sie in ihren Kreisen bleibt, sobald nicht etwa die *Hauptstadt* der Sitz des Ton-Angebens fürs Land und die übrigen Städte ist. Fürchtet man etwa darum die Communalkraft von Paris in Frankreich?) — Ueberhaupt wie nahe in jedem bestimmten Zeitpuncte das Ganze des Staates seinem Gleichgewichte ist? Wo Reibungen von Partheien *nützlich*, da ist das Gleichgewicht nicht mehr weit entfernt. — Wie schnell *beweglich* die Formen? In guten Monarchien höchst vortheilhaft und ein grosser Vorzug. In Demokratien oder ihnen nahestehenden Staaten höchst nachtheilig. In Aristokratien fast unmöglich.

Ohne Centralgewalt giebt der Verein mehrerer Staaten einen *Staatenbund;* (mit einem Oberhaupte, welches nur Ansehn und keine durchgreifende Macht besässe, wäre es ein *Bundesstaat*, der das Ansehn der wirklichen Machthaber in Schatten stellt; schwerlich zum Vortheil des Ganzen.) Im Staatenbunde giebt es doppelte Intervention, *a*) beim Streite der Staaten, *b*) bei innerer Unordnung des Verhältnisses zwischen Obrigkeit und Unterthanen. — Föderalismus setzt gemeinsames Interesse in grossen Umrissen voraus, bei Fremdartigkeit in anderer Hinsicht. Kann es ein solches geben ausser im Falle gemeinsamer politischer Gefahr? Und wird diese dadurch glücklich abgewendet? Mängel der Föderation entstehen aus dem Egoismus der Städte, und aus der misslichen Frage: ob die Intervention auch einstimmig gebilligt und zusammenwirkend ausgeführt werde?

Ohne Bund stehen die Völker nach dem Völkerrechte in Verbindung, wobei das *jus belli* durch die unvermeidliche Nachbar-

schaft gemildert wird; so lange die Kriege nicht Eroberungskriege werden. Hier wird Intervention Gegenstand von schwer auflöslichen Fragen. — Die praktischen Ideen fordern das Völkerrecht, die Kirche begünstigt es, und gewinnt dadurch an ihrem Ansehn. — Das Völkerrecht will auch den *entferntesten* Gefahren vorbeugen. Dadurch unterscheidet es sich vom Vorbeugen unter Einzelnen in der Rechtsgesellschaft, und corrigirt die Begränztheit, wodurch der Staat sich von der idealen Gesellschaft durch sein Machtgebiet unterscheidet. Zum Völkerrechte gehört Intervention, und Forderung, die für Nachbarstaaten gefährlichen Personen zu entfernen. Vor der Intervention noch gegenseitige Beobachtung in Hinsicht auf den Machtgebrauch; — *politisches Gleichgewicht*, d. h. derjenige Zustand, in welchem man zur Ruhe und gegenseitigem Vertrauen gelangt war, soll nicht überschritten werden; bei Strafe, das Vertrauen zu verlieren. Die Beachtung äusserer Schicklichkeiten, des Ranges u. s. w. desto wichtiger, weil die Macht fehlt. Die Sitten müssen herrschen. Statt der Macht, die über den Völkern schweben sollte, dient die gemeinsame Furcht vor dem Kriege, und seinen ungewissen Ausgängen.

Einzelne Gebildete leben im Staate, also nicht im Zustande der Selbsthülfe und nicht durch unvermeidliche Nachbarschaft an einander gekettet. Aber feindlich gesinnte Nationen *bleiben* einander nothwendig in der Nähe. Sie streiten als Gebildete. Daher Kriegs*recht*, dergleichen unter Einzelnen nicht vorkommt, mit steter Erwartung des Friedens im Kriege und des Kriegs auch im Frieden.

Gefährlichster Kniff: man führe Krieg nicht gegen das Volk, sondern gegen dessen Regierung. Schlimm, dass es Kriege der Politik geben kann, von denen ein Volk wenig begreift!

Einen ganz andern Charakter hat der Krieg gegen eine aufrührerische Provinz. Man kann mit ihr nicht eigentlich unterhandeln, um sie nicht in Eine Klasse mit unabhängigen Staaten zu setzen. Andrerseits will sie sich losreissen; der Streit ist also um das ganze System der vorigen Rechtsverhältnisse, die von ihr als werthlos, als ein vermeintes unpassendes, dem Wesen nach längst gekränktes Recht bezeichnet werden. Solcher Streit gehört zu den härtesten! Doch bleibt die Nachbarschaft (oder die Gemeinschaft des Meeres) und so muss die Aussicht auf künftigen Frieden auch hier noch geschont werden.

Zum Strafrecht.

Im Allgemeinen muss der doppelte Gesichtspunct festgehalten werden, dass durch ein Verbrechen und Vergehen die *Gesellschaft als Ganzes*, und überdies der *Einzelne*, welcher beschädigt wurde, verletzt ist. Das Erstere ist meist *culpa*, denn der Verbrecher denkt in der Regel nicht daran, die *Gesellschaft* zu verletzen. Die Beurtheilung des Verdienten richtet sich nach Beidem zugleich.

Der Begriff der *culpa* wird erweitert: 1) durch Zurechnung der nicht beabsichtigten, aber im Verbrechen liegenden Beleidigung der Gesellschaft. *a.* die dolosen Verbrechen werden dadurch erschwert; *b.* das unvollendete Verbrechen, der blosse *conatus* wird dadurch als Verletzung der Sicherheit strafbar; *c.* die folgenlose Nachlässigkeit kann dadurch strafbar werden. (Beispiel von den drei geladenen Jagdflinten, die zugleich losgingen, mit verschiedenem Erfolge.) 2) durch Polizeiverfügungen. Hier erste Begriffe von der Polizei in vierfacher Beziehung: auf Rechtsgesellschaft, Lohnsystem, Verwaltungssystem und Cultursystem. Hier finden sich Fragmente, die in die Wirklichkeit unserer Staatseinrichtungen eingetreten sind, an denen aber die *Idee* fehlt, und desshalb die Vollständigkeit. — Polizei als *Staatsgewalt* muss sehr eng beschränkt seyn in Ansehung der von ihr zu verfügenden Strafen; sie ist keine richterliche Gewalt. Ferner aber ist zu bemerken, dass 1) der Zwang zum Ersatze, 2) der Zwang im Gerichtsverfahren in Anrechnung der Strafe zu bringen sind, da *jeder* Zwang sich durch die Billigkeit rechtfertigen muss. Beide Uebel können das gegen den Einzelnen Verbrochene in manchen Fällen weit übersteigen. Dann kann höchstens das Vergehen gegen die Gesellschaft gross genug erachtet werden, um Ersatz und Gerichtsverfahren zu rechtfertigen. (Man denke an Ersatz des Armen gegen den Reichen, und an Gerichtsverfahren gegen den Kränklichen!) Es fällt also dann die *weitere* Strafe weg.

Man soll in der Regel *nicht* voraussetzen, der Verbrecher habe Criminalrecht studirt. Wo demnach das Verkehrte des Verbrechens dem Menschen nicht klar vor Augen lag, da nimmt die Strafe den Charakter der Warnung an; sie wird pädagogisch und muss darauf eingerichtet werden; und darf nicht auf längere Zeit schaden. Dies ist indessen nicht auf *Vorurtheile* auszudehnen, wenn die Verkehrtheit der Handlung *an sich* klar war. (Sand!) Verbrechen aus Fanatismus können nicht entschuldigt werden.

Die Strafübel müssen vollständig zur Abmessung beurtheilt werden. Todesstrafe an sich scheut der rüstige Mann wenig; aber den Tod des armen Sünders, die *Hinrichtung*, scheut er. Sie ist eine *sehr geschärfte* Todesstrafe.

Die Praktiker haben wohl meistens Recht bei der Absorption. Denn das *Motiv* zu strafen wird oft früher erschöpft, als die Billigkeit bei Concurrenz und fortgesetztem Vergehen. (Napoleon auf St. Helena.)

Ganz falsch ist, dass *dolus* im *allgemeinen* strafbarer sey als *culpa*. Die *culpa kann* eben so viel Grund zur Rechtsverletzung enthalten. Es kommt auf die Umstände an. Besser: *dolus* ist nicht strafbarer, als *culpa*, (die auch eingewurzelte Nachlässigkeit seyn kann und auf Warnungen nicht achtet.) Die *Bösartigkeit* des *dolus* soll man *nicht* strafen.

Es ist falsch, dass der *dolus* immer auf *heimlichen* Triebfedern beruhe. Fanatismus!

Man soll nicht durcheinander mengen, was zur Billigkeit und was zum Motive gehört. Die Gefährlichkeit gehört zum Motive. Die eingewurzelte Vestigkeit des *Entschlusses* gehört zur Billigkeit. Die Kraft und Grösse überwundener Hindernisse aber kann *auch* den *Affect* bezeichnen, und zum Milderungsgrunde werden. Und die eingewurzelte *Gewohnheit* kann auch Gedankenlosigkeit bezeichnen, also mildern.

Menschenhass thut nichts zur Beurtheilung des Verdienten. (Eher zur Gefährlichkeit.) Man würde die Gesinnung strafen, die mit der Absicht durchaus nicht einerlei ist. Dagegen Verbrechen aus Liebe, Mitleid u. s. w. nur culpos sind. Vermeintliche Pflicht und religiöse Meinung ist wieder etwas Anderes. Sie gehören zum Fanatismus.

Der *conatus*, überhaupt das unvollzogene Verbrechen, ist Verletzung der *allgemeinen* Sicherheit und *nur als solche* zu bestrafen.

Urheber und Gehülfen zu unterscheiden ist nicht ganz leicht. Wer den ersten Gedanken angab, hatte vielleicht nicht den entschiedensten Willen. Er kann *culpose* herausgeschwatzt haben: man *könne* wohl das und jenes thun; ein Anderer kann daraus Ernst gemacht haben. — Bei Gehülfen kommt wenig darauf an, wer das Meiste dazu gethan. Die Länge und Breite einer That ist nicht das, worauf es ankommt; nur so viel kann man sagen, dass die Veranlassung zur Reue grösser war bei dem längar Thätigen.

Die Schätzung der Verletzungen muss oft nach der Empfindlichkeit des Beleidigten ermessen werden. (Einen Officier gefan-

gen halten, ist schwerlich so schlimm, als seine Ehre öffentlich kränken. Und ein Frauenzimmer, einen Beamten verläumden?)

Dass die Gesetzgebung vorausgehen soll, lässt sich dadurch rechtfertigen, dass die Rechtsgesellschaft durchaus im Namen des sittlichen Urtheils handeln muss, indem nur von diesem, nicht aber von einem individuellen Willen die Strafe ausgehen soll. In Ansehung der Gesetzgebung ist zu merken, dass *die* Verbrechen, welche auch *vor* dem Gesetze gestraft werden können, (die dolosen,) nur eine unbestimmte Strafdrohung zu enthalten brauchen; — welches gut ist, weil die *Empfindlichkeit* der Verbrecher, die nach Ständen und Charakteren höchst verschieden ist, dann gehörig vom Richter kann berücksichtigt werden. Dagegen muss den culposen Vergehungen eine genau bestimmte Strafe drohen, weil sie nur nach diesem Maasse straffällig werden.

„Rechtliche Besserung des *Bestraften*"? — Nein! sondern, wenn auch diese oft leider unmöglich: rechtliche Besserung der *Gesellschaft*. Daher muss hier auf die Möglichkeit der durchgreifenden Besserung d. h. auf das Pädagogische der Strafe gesehen werden. Der *ganze Grund und Boden der Gesinnung und Sitte* ist es, wodurch die Gesellschaft in allgemeine Unsicherheit versetzt ist, und *dieser* muss gebessert werden. Darum ist das Criminalrecht an sich unvollständig, und von Seiten der Motive, *in praxi*, nur ein Fragment des *Cultursystems*. — Dies knüpft sich unmittelbar an den Begriff des Criminalrechts als *öffentlichen* Rechts, weil die Motive sowohl, als die Autorität der Strafgewalt öffentlich sind. Damit hängt aber auch zusammen, dass der Richter nicht der Neigung folgen darf, an einzelnen Bestrafungen durch *unpassende* Milderungsgründe etwas abdingen zu wollen. Eben desshalb dürfen die Begnadigungen nicht verschwendet werden.

Beziehung des Criminalrechts, besonders im Gebiete der Polizei aufs *Verwaltungs*system. Je mehr Güter eine Nation hat, oder *erwerben kann*, desto mehr möglicher *Schaden*, den die Gesetze verhüten müssen.

Wahl der Strafen nach ihren Zwecken. Abschreckung — Prävention — Besserung. (Bei der Abschreckungstheorie Feuerbach's ist eigentlich die Drohung die Hauptsache, und die Vollziehung dient nur, um der Drohung Autorität zu geben. Es ist also die vollzogene Strafe Abschreckung *Anderer*. Die Einwürfe dagegen rühren her von der Vernachlässigung der Vergeltung.) Die Prävention fällt weg, wenn die Besserung möglich ist. Zulässigkeit der Todesstrafe bei absichtlichem Morde. Schwierigkeit anderer Strafen, die der Gesellschaft zur Last fallen. Der

schlimmste Punct in unserem Criminalrecht sind nicht die Todesstrafen, sondern die viel häufigeren Gefängnissstrafen, wovon die Verbrecher bösartiger zurückkehren, als sie waren — und gefährlicher; dann die Kosten der Gefängnisse und der Unterhaltung der Gefangenen, die am Ende den Aufenthalt und die freie Kost liebgewinnen. — Grosse Unsicherheit in der Erreichung jedes Zwecks, und verkehrte Sicherheit Feuerbach's § 13. — Veränderlichkeit der Strafen nach den Zeitaltern. In rohen Zeiten wenige Klassen von Verbrechen und Vergehen, aber harte Strafen zur Abschreckung; in mildern Zeiten viele Arten von Vergehen, aber geringere Strafen.

Kennzeichen eines rohen Zustands des Criminalrechts: 1) Der Gesetzgeber straft *a.* alles, was er unleidlich findet, ob nun Strafe darauf passt oder nicht, *b.* so hart als er dienlich zur Abschreckung findet. 2) Das Volk dagegen betrachtet ihn als den mächtigen Verbrecher, und nimmt an ihm ein Beispiel. *Ego homuncio hoc non facerem?* Die Verbrechen nehmen also im Ganzen nicht ab, wenn nicht durch mildere Sitten; (der orientalische Despotismus bessert nichts;) und die Gestraften werden schlechter. (Da ist die Todesstrafe sogar noch das geringere Uebel; die Todten kommen doch fort!) Die Verwirrung nimmt zu durch die Milderungen der Strafe; dahin gehört die willkührlich gemilderte. 3) Praxis der Richter, deren Gewissen die Anwendung der harten Strafen verweigert. Eben dahin gehörte die Composition mit ihren absurden Ungleichheiten in Ansehung der Person und ihrer Höherstellung des Geldes über die Personen. Denn *darum* konnte man Mord durch Geld büssen; und darum *halfen* auch die Geldstrafen gegen den Mord. Niemand hatte Lust zu zahlen; die Drohung wirkte! 4) Der Gesetzgeber will augenblicklich das jetzige Uebel hemmen; die Gesetze bleiben aber stehen. 5) Eine grosse Schwierigkeit liegt in der Frage: ob sich nicht in der Zwischenzeit zwischen Verbrechen und Strafe der Verbrecher *gebessert* habe? Was würde man sagen, wenn ein Deportirter aus Botanybai zurückkäme, und nach gänzlicher Veränderung seiner Gewohnheiten noch hintennach wegen später entdeckter Verbrechen gestraft würde?

Wohlwollen und Verwaltungssystem.

Bei der Idee des Wohlwollens müssen die Glieder des Verhältnisses genau unterschieden werden, damit die Schätzung des Wohlwollens nicht nach dem *Erfolge*, nach dem *Wissen* oder nach der *Gemüthsstimmung* abgemessen werde. Es geschähe nach dem Erfolge, wenn es darauf ankäme, Wohlseyn zu bewir-

ken; nach dem Wissen, wenn der Wohlwollende allemal vom Irrthum in Ansehung fremder Angelegenheiten frei seyn müsste; nach der Gemüthsstimmung, wenn das Wohlwollen im Affect der Theilnahme seinen Sitz hätte. Die Glieder des Verhältnisses treten dagegen rein auseinander, weil der vorgestellte Wille nicht der eigne des Wohlwollenden, sondern ein fremder ist, und sie bleiben dennoch beisammen, weil das Wohlwollen ein inneres Verhältniss bildet, wobei der wirkliche fremde Wille nicht genau so beschaffen zu seyn braucht, wie er vorgestellt wird.

Das Wohlwollen wird verkannt, wenn es mystisch gedeutet wird als ein Aufgeben der Individualität. Dann entsteht ein falsches Ideal des Zusammenfliessens Aller mit Allen, worin der Eigennutz nicht tadelnswerth, sondern lächerlich wäre. Dann verläuft sich die Sittenlehre in den Pantheismus. Sie erscheint zunächst fromm, aber ihre Grundlage wird nun eine vermeinte Kenntniss des Universums. Darin soll Jedem seine Stelle angewiesen werden, in welcher er ein *nothwendiges* Glied des Ganzen sey. Diese Nothwendigkeit zu kennen und sich darin zu finden, soll das Werk einer gewissen geistigen Erhabenheit seyn, die zugleich *beatitudo* und *virtus* ist. (Schleiermacher's Gemeinschaft und Eigenthümlichkeit, Spinoza's Psychologie.)

Campe soll gesagt haben: der Erfinder des Einsalzens der Heringe hat mehr Verdienst, als der Urheber der Ilias und Odyssee. Dies erinnert daran, dass unsere Handlungen theils unmittelbar dem Wohlwollen gemäss beurtheilt werden, theils gemäss dem ästhetischen Urtheil. Im ersten Falle lobt der Wohlwollende sehr häufig nicht das Wohlwollen, sondern die nützliche That, mochte sie auch ohne Rücksicht auf diejenigen, denen sie nützen würde, gethan seyn. Hingegen auf dem Standpuncte der Sittenlehre bekümmern wir uns um sie gar nicht, und solches nützliche Thun selbst betrachten wir als gleichgültig. Selbst aber Handlungen *aus* Wohlwollen loben wir nicht immer. Die Handlungen sollen nicht *einer* Idee allein folgen, sondern *allen*. Hier tritt die Tugend oder die schon erlangte sittliche Bildung der Person in Contrast gegen die einzelnen Ideen, welche von den noch unverbundenen ästhetischen Urtheilen ausgehen. Wo aber liegt die Forderung ihrer Verbindung? Nirgends anders als in der Idee der innern Freiheit. — Es können Handlungen *einem* ästhetischen Urtheil *gemäss*, und *keinem andern* ästhetischen Urtheil zuwider seyn; dann werden sie gelobt; wenn sie aber nicht von der moralischen Ueberlegung ausdrücklich vorher geprüft und für richtig erkannt waren, so ist *ihr* Lob nicht das Lob der *Tu-*

gend. So ist auch die höchste poetische Production zwar der Idee der Vollkommenheit gemäss und keiner andern Idee zuwider; aber ihr Lob ist nicht das der Tugend. Wer aber hat mehr *Verdienst* — verdient mehr Lohn, der Urheber eines Werks von absolutem Werth oder einer Erfindung von unendlichem Nutzen? Damit die Frage einen Sinn für die Idee der Billigkeit bekomme, wollen wir in beiden gleichviel *Absicht* des Wohlthuns annehmen. Denn das blosse Genie des Dichters gäbe eben so wenig *Verdienst* im eigentlichen Sinne, als die blosse Nützlichkeit der Heringe. Es dreht sich also die Frage noch um den Erfolg. Wer hat *mehr* wohl *gethan?* d. h. welches Wohl ist das grössere für die Menschheit? — und nun zeigt sich, dass *disparate* Werthe sollten verglichen werden; welches keinen Sinn hat. Eine Hungersnoth giebt Heringen und Kartoffeln einen unendlichen Werth; in gewöhnlichen Zeiten sind diese Bedürfnisse beseitigt und die ästhetische Erhebung gewinnt Raum. Wenn nun die Entscheidung *gegen* Campe in sofern ausfällt, als er Disparates verglich, so ist sie darum noch nicht *für* die, welche, auch Disparates vergleichend, das Gegentheil behaupten. Die praktische Philosophie ist nicht partheiisch *für* die ästhetische Production *gegen* das Nützliche. — Wiederum verschieden von dem *Verdienst* des Wohlthäters ist die Bewunderung Homer's gegenüber der Gleichgültigkeit einer gemeinen Natur, die Heringe einsalzt.

Wesentliche Hauptpuncte des Verwaltungssystems:

1) Bildung der Nation zur Frugalität, wie bei den Spartanern. 2) Bildung der Nation zur Sparsamkeit, wie bei den Holländern. 3) Bildung der Nation zum Erwerbfleiss, wie bei den Engländern. 4) Theilung der Arbeit, aber nicht nach Smith so, dass die Arbeit bloss als Mittel betrachtet würde, sondern mit Rücksicht auf die Lage und Gesinnung der Arbeiter; denen man nur in sofern durch Maschinen zu Hülfe kommen muss, als das durchaus lästige Sklavenwesen (des Aristoteles) dadurch vermindert wird; dagegen man ihnen heilsame Beschäftigung lässt†). (Castlereagh wollte, um das Volk zu beschäftigen, Canäle graben und wieder zuwerfen lassen; — freilich nur eine *Redensart!* Zur Beurtheilung der Sklaverei gehört auch *die* Frage: ob die Menschen nicht schon sklavisch waren? das Verbrechen der Sklavenhändler bleibt immer noch gross genug.) 5) Bildung der Menschen zur Dienstfertigkeit, nach Verschiedenheit der Stände, und *nicht* Erhebung *über* den Stand! 6) Theilung der Güter *in sofern*, als durch die

†) Vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. §. 104—106.

Gesetzgebung *allmählig* auf Veranlassung zur Arbeit und hiermit zum Erwerbe kann gewirkt werden. Dahin gehört die Veräusserung der Domänen, und selbst die Zulassung des Luxus, der grosse Reichthümer wieder zersplittert. 7) Erbschaftsgesetze. Dahin gehört die Gesetzgebung in Ansehung der Familiengüter — Majorate, Rechte der Agnaten, Lehngüter und die Vorkehrungen der Alten (*Montesquieu liv.* 27). 8) Allgemeines Wohlwollen, also christliche Sinnesart. 9) *Publicität in Ansehung der Verwaltung*, verbunden mit der nöthigen Kenntniss in Ansehung der Bedürfnisse der Gesellschaft. 10) Mancherlei Unterstützungsfonds für Nothfälle.

Das Verwaltungssystem nicht bloss zum Genuss, sondern auch zum Ertragen, (z. B. der Uebel des Klimas.) Dahin gehört die Vertheilung der Arbeit; also auch der Dienste; und die ganze schwere Frage von der Dienstbarkeit bis zur Knechtschaft. Also im Allgemeinen die Pflicht, dienen zu wollen, und zwar wozu man dienen kann; sich als Mittel gebrauchen zu lassen. Der bessere Mensch ist auch nicht befriedigt, wenn er zu Nichts dient; er ist froh, wenn man ihm den Platz dazu anweist. Maschinen sollen also nicht den Dienst vorweg nehmen; sie gehören dahin, wo die Arbeit den Menschen verdirbt. (Schornsteinfeger sollten nicht seyn.) „Ueberall bilden Arbeiter u. s. w. den grössten Theil der Volkszahl" (Pölitz Staatswiss. II, S. 122), Leute, die einen fremden Privatwillen sich unterordnen. Welche Revolution würde entstehen, wenn diese die Herren werden sollten! Hauptfrage ist aber: wie ist die *Art* der Unterordnung unter den Herrn der Arbeit beschaffen? beim Landbau, beim Gewerbe, beim Handel, bei den Geschäfftsmännern, wo die Copisten, Rechner, Boten u. s. w. auch mit in Betracht kommen. Pölitz (a. a. O. II, S. 149) hat vollkommen recht, dass im Verwaltungssystem der Ueberlegenheit Einzelner über viele Schwächern gesteuert werden muss; sonst entsteht der rohe psychische Mechanismus des Niederdrückens der schwächern Kräfte. Es ist also 1) der natürliche Gang der sich frei ausbreitenden Kräfte zu benutzen und von Hindernissen zu befreien, aber auch 2) der Verkehrtheit, die daraus im rohen Mechanismus entsteht, zu steuern. Den Eigennutz des Einen durch den Eigennutz des Andern zu zügeln, mag eine kluge Rechnung seyn, aber das taugt nichts für den *Geist* des Verwaltungssystems. Das Wohlwollen ist die erste Bedingung; darum darf roher Eigennutz nicht aufkommen. Seine freie Wirkung ist nicht erlaubt; sie soll gezügelt werden. Hier zeigt sich ein Gegensatz zwischen den strengen Regeln, welche das Verwaltungssystem

zu fordern scheint, und der von Staatsmännern geforderten Freiheit der Gewerbe und des Verkehrs. Aber dies bezieht sich eigentlich darauf, dass das Wohlwollen nicht kann erzwungen werden. Die Staatsgewalt nähert sich vielmehr dem Lohnsystem, während sie selbst auf dem Standpunct des wohlwollenden Zuschauers steht, indem sie die Wege öffnet (durch Märkte, Ausstellungen, Chausseen, Posten u. s. w.), damit jeder in Concurrenz trete und dort seinen verdienten *Lohn* finden könne. Nur muss jeder früh genug erfahren, was er werth sey durch seine Leistungen. Daher soll es Preisrichter zur Würdigung der Arbeiten geben. (*Völlige* Freiheit des Verkehrs ist in eben dem Sinne fehlerhaft, als wenn ein Erzieher das Gute von der Freiheit erwartet, statt es selbst zu pflanzen.) Und hier schon macht sich die Forderung an das Cultursystem fühlbar, dass die *Kenntnisse richtig vertheilt* seyn müssen. Diejenigen Kenntnisse, welche das Verwaltungssystem fordert, sind die *nützlichen* im Gegensatze derer, die einen unmittelbaren Werth haben. Das Cultursystem muss so beschaffen seyn, dass es die nützlichen Kenntnisse aus dem Schatze des Wissens *liefern* und an der rechten Stelle *abliefern* könne. Daher Schulen und deren Organismus! Im cultivirten Zustande taugen zur Regierung der Arbeiter die zuvor künstlich Unterrichteten, schulmässig Gebildeten, wo nicht allein, so doch vorzugsweise. Die Menschen müssen aber nicht bloss Kenntnisse haben, sondern sie müssen innerlich gehoben seyn, persönlich tüchtig. Hier nun gehörige Verschiedenheit der Schulen. Realschulen, die einer Erhebung zu hohen Volksschulen entgegensehen. Die Regierung muss Erziehungsanstalten im Sinne einer Xenophontischen Glückseligkeitslehre (wenig brauchen, viel ertragen und viel vermögen) *veranlassen*, um durch Beispiele zu wirken. (Gegen die falsche Fichte'sche Losreissung der Erziehung von der Familie.)

Zwei schlimme Puncte sind 1) die Menschen, die zu nichts taugen, 2) die, welche reich sind, und ihre Güter der allgemeinen Verwaltung entziehen. Mit den letztern kann das Recht nicht unmittelbar reden; es sey denn in Ansehung der Erbschaften. Aber die *Kirche* kann es. Und das öffentliche Urtheil thut es mehr und mehr. — Gütertheilung unter Familien, nebst Gesetzen der Erbfolge, welche verhindern, dass nicht die Güter an andere Familien kommen. Athen consequenter, als Rom! Berechtigung 1) zu Testamenten, 2) zu Erbschaften sollte durch Verdienste erworben werden, sobald der Reichthum die Möglichkeit, *vom Capital allein zu leben*, erreicht. Denn der unthätige Capitalist ist dem Verwaltungssystem so zuwider, als der faule Tagelöhner.

Aber die *Summe* des Capitals im Ganzen des Staats ist doch der Nationalreichthum. Diese Summe ist mehr oder weniger disponibel; *für wen?* Disponibel ist sie durch den *Credit* und durch die *Freiheit des Verkehrs*. — —

Die Direction im Verwaltungssystem geschieht nicht durch Zwang, sondern durch Rath. Sie fällt daher nicht unmittelbar und nicht ganz mit dem Mittelpuncte des Zwangs zusammen. Man erinnere sich der Unabhängigkeit der Gerichtshöfe von der Staatsgewalt in Ansehung der Richtersprüche! Ist schon hier Trennung, wie viel mehr beim Verwaltungssystem! — Der Staatsgewalt kommt es zu, Erfahrungen sammeln zu lassen.

Cultursystem.

Hier soll das unmittelbare Interesse herrschen im Gegensatze des mittelbaren, welches dem Verwaltungssysteme eignet. Jeder Handwerker gehört durch die unmittelbare Spannung des Geistes, womit er seine Arbeit *recht* zu machen bemüht ist, dem Cultursystem. Nicht aber durch Prätensionen, die Andern in den Weg treten.

Hierher gehört die Abtheilung der Interessen. (Vergl. Allg. Pädagogik S. 140—147.) Das Saubere, Feine, Präcise kann dem ästhetischen Interesse untergeordnet werden; durch das empirische Interesse getrieben sollen Alle von Allen Kunde nehmen; durch das speculative sich dem Ganzen als dessen Ergänzungsglieder anhängen; das sympathetische und gesellschaftliche arbeiten dem Wohlwollen vor; das religiöse heiligt das Ganze. — Alle bloss *nützlichen* Kenntnisse sind hier *Laster*; das unmittelbare Interesse aller ist Kraft.

Das Cultursystem theilt sich gemäss dem Vorigen nach den Richtungen des *Nützlichen* und des *an sich Würdigen*; jenes soll dienen, dieses soll herrschen. — Eine andere Theilung läuft quer durch jene; nämlich in *Kenntnisse* und *Uebungen*. Eine Unterabtheilung der letzteren ergeben die Künste und die körperlichen Uebungen. — Die Kenntnisse, auch wenn sie dienen, sind noch lange nicht Brodstudien, welche der Eigennutz so leicht entwürdigt. Sie haben ihren Werth im Verwaltungssystem. Jedenfalls aber müssen sie untergeordnet bleiben, und eben so die bloss nützlichen Uebungen. Sonst entstellen sie den Menschen, anstatt ihm einen Platz im Cultursystem zu verschaffen.

Zu dem herrschenden Theile des Cultursystems gehören:

a) Die gymnastischen Uebungen (olympische Spiele!), entgegengesetzt jeder τέχνη βάναυσος, welche die Alten meist den Sklaven überliessen.

b) Die schönen Künste. Belebender Einfluss derselben, besonders der Poesie, wenn sie nicht dem Zeitgeschmack fröhnt.

c) Die Wissenschaften. Hierher besonders gehören jene sechsfachen Interessen. — Werden die Wissenschaften nicht um ihrer selbst willen betrieben, dann verliert die gelehrte Welt ihre Würde. Und die *Wahrheit ist Preis gegeben der für nützlich gehaltenen Lüge*, wodurch Alles in Verwirrung geräth. Dies ist der Hauptgrund, weswegen, um die Täuschungen in ihrem Laufe wenigstens aufzuhalten, die *Alten* und mit ihnen die Geschichte der Wissenschaften fortwährend müssen studirt werden. (Fichte's Moral für Gelehrte.) Glänzendes Beispiel der Mathematik, die, ohne Frage nach dem *cui bono?* zu den nützlichsten Kenntnissen geworden ist. So muss vor allem auch Psychologie studirt werden.

Schranken der Gesellschaft.

(Allgem. prakt. Philos. II. Th. Cap. 6.)

Alle Kräfte im Staate sind grösser, als sie scheinen im Gleichgewichte. Täuschung der Revolutionäre. Die sinkenden Kräfte nähern sich einer festen Gränze. — Der Staatsmann sucht vor allem Ruhe. Er muss also den Gleichgewichtspunct der Kräfte kennen. Er findet Widerstand, sobald er irgend eine Kraft unter *ihren* Gleichgewichtspunct herabdrücken will. — Daher sucht er niemals *völlige* Gleichheit Aller zu bewirken, denn er kann sie nicht erreichen. Hat sich aber irgendwo eine neue Kraft gebildet: so erkennt er sie in soweit an, als sich dieselbe im Conflicte zu erhalten vermag. Dies gilt auch in der äussern Politik. Daher ihr Schwanken, abgesehen von der Anerkennung des Rechts. Anders ist die Staatskunst des glücklichen Kriegers, der neue Kräfte in Bewegung setzt. — Das Streben nach Ideen ist im Staate nur möglich, sofern die Kräfte nicht widerstreben oder dafür gewonnen sind. Die Macht im Staate soll eigentlich keinen Widerstand finden; darum hütet sich der Staatsmann, einen solchen hervorzurufen, wo er ihn nicht wenigstens unsichtbar machen kann.

Die Rechtsgesellschaft reproducirt sich selbst durch Streben zum Erhalten und — *Verbessern* des Rechts. Aber das Verbessern führt auf Neuerungen, und der Neuerungsgeist möchte gern durch Unrechtthun die alten Rechte aboliren. *Partheiungen!*

Das Lohnsystem bewegt sich von harten zu mildern Strafen, von wenigen zu vielen. Jenes kann auf Impunität führen, dies auf Unterschleif. *Inventa lege inventa fraus.* Also nicht unbedingt fördern sie sich selbst.

Das Verwaltungssystem wird weniger leichtfertigen Genuss erzeugen, wenn man es recht macht. Entbehren, Abhärten, Ertragen gehört auch zur Xenophontischen Lehre. Lasse man nur nicht unbedingte Gewerbefreiheit eintreten, worin der Eigennutz des Einen den des Andern soll zügeln. Diese Lehre der Staatswirthe muss beschränkt werden. Ordne man die Menschen und halte sie zur Arbeit an. Beschränke man die grossen Erbschaften; so wird der Geist des Gewinnes weniger dem Luxus in die Arme rennen. Hohe Steuern für Reiche sind in sofern Wohlthat; damit die Menschen nicht verzogenen Kindern gleichen. Die heutige Zeit erträgt keine Sittengerichte, aber für den Fall eines offenbar zügellosen Aufwandes sollte sie sie ertragen lernen. — Man muss nicht die Staatswirthe, sondern die Sittenlehrer fragen, ob Aufwandsgesetze nöthig seyen. Die Circulation des Geldes ist kein unbedingtes Gut. Das Hazardspiel der Börsenspeculation ist ein Krebsschaden der Zeit. — Man soll die Arbeit nicht bloss von Seiten des *Ertrags* ansehen, sondern von Seiten der *Beschäfftigung unter Aufsicht.*

Principien des Fortgangs und Rückgangs.

(Allg. prakt. Philos. II. Th. Cap. 7.)

Die Principien des Fortgangs und Rückgangs leuchten viel mehr im täglichen Leben hervor, als in den praktischen Ideen. Es geht damit, wie mit den Syllogismen, wo die Obersätze weniger, als die Untersätze hervortreten. Daher mangelhaftes moralisches Bewusstseyn, verdunkelt durch zusammenwirkende Motive in einzelnen Fällen. Daher mangelhafte Systeme der Philosophen sowohl in der Sphäre des Unbestimmten (sog. Gewissenspflichten), als in der Sphäre der Rechts- und Staatslehre.

Kritische Betrachtung der Principien des Fortgangs und Rückgangs in gesellschaftlicher Hinsicht.

I. *Beschäfftigung*. Ob das Volk im Ganzen arbeitsam oder faul? (wie in Spanien) kunstreich oder einförmig? fromm (wie in Schottland) oder vergnügungssüchtig? (wie in Frankreich.) Welche Ehrenpuncte, ausgezeichnet tüchtig zu arbeiten? wie viel Nachgemachtes, auf den leeren Schein, mit Ostentation? (französische Apotheken,) wie viel Unwissenheit und Nachlässigkeit? (italienische Apotheken.)

II. *Gesinnungen*. Absonderung der Stände? Uebergewicht der Kaufleute, des Militärs? Druck des niedern Volkes? Vestigkeit alter Sitte? Gewöhnung an gegenseitige Rücksichten?

Hochschätzung einzelner verdienter Männer? Ehrenbezeugungen im Ernst oder als leere Ceremonie? —

III. *Familienverhältnisse.* — Die Wichtigkeit der Familienbande steigt um desto höher, je minder warm die andern Gesinnungsverhältnisse und je geringer die Energie des Gemeingeistes im Staate. — *Patria potestas* (bloss rechtlich betrachtet): die Kinder siud Anfangs *Sachen.* Die Aussetzung kann nur als rechtswidrig gegen die Gesellschaft, und als irreligiös in Betracht kommen. Das Verhältniss der Kinder gegen die Eltern ist *Anfangs* nur Dankbarkeit, in Verbindung mit der Nothwendigkeit, sich zu unterwerfen, die keinen entgegenstehenden Willen aufkommen lässt; *später* allmählig grösseres Gewicht des eignen Willens. — Verhältniss der Eltern untereinander. Jeder Theil fordert vom andern die nöthige Hülfe für die Kinder. Der culpos oder dolos Verlassende verliert sein Recht der Herrschaft, der andre behält es. Wollen aber beide herrschen und entzweien sich, so kann die *patria potestas* nur wegen ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft den Vorzug haben. — Adoption und Vormundschaft (letztere ist eine Art Adoption von Seiten der Gesellschaft) sind möglich bei Einwilligung oder Unfähigkeit der Eltern. Die Kinder haben kein Recht darauf, wenn es ihnen die Gesetze, d. h. die Gesellschaft, nicht schon im Voraus gaben. — Forderungen der Eltern an erwachsene Kinder? Solche lassen sich wohl denken, wenn die Eltern unter der, den schon heranwachsenden Kindern angezeigten *Bedingung späteren* Ersatzes, mehr an die Erziehung gewendet haben, als wozu sie irgendwie (selbst durch die Gesellschaft) verpflichtet waren.

Die letzte Wirkung der väterlichen Gewalt pflegt sich darin zu zeigen, dass die Töchter sollen vortheilhaft verheirathet, die Söhne vortheilhaft im Dienst angestellt werden. Damit gehn die rechten Wirkungen der Liebe und des Berufseifers verloren. Zum Glück wird mehr und mehr anerkannt, dass hier die väterliche Autorität nur negativ wirken soll. Desto mehr müssen die pflichtmässigen Gesinnungen bei Schliessung der Ehe und der Wahl des Berufs geschärft werden. Der Beruf soll vielmehr erkannt, als gewählt werden. Die Ehe aber soll die Liebe concentriren und fixiren; aber nicht immer dauert die Blüthezeit, sondern die Früchte müssen zur Reife gebracht werden. Fürsorge und Treue wird in der Ehe angelobt und muss gehalten werden; nicht Herrschaft über Meinungen und Zeitvertreib, ausser sofern die Hausordnung sie in Schranken hält. Die Frau muss Spielraum behalten; der Mann kann ihr nicht seine eigensten Interessen einpflanzen.

IV. *Dienste.* — Abhängigkeit von auswärtigen Märkten, oder gegenseitiges Genügen im Verkehr? Sicherheit des Auskommens, oder Unmöglichkeit den Lebensunterhalt zu erwerben? Ehrlichkeit oder Schmuggelei? Welcher Corporations- und Zunftgeist? Welche Gefahren von aufrührerischen Arbeitern? — Ein alter Gesetzgeber würde sagen: eure Polizei jagt das Schlechte in den Winkel; sie verlarvt das Uebel, und rettet den Anstand. Fichte erklärte geradezu das Zeitalter als liegend in völliger Sündhaftigkeit. Misanthropie soll nicht aus solchem Beobachten der Menschen, wie sie sind, entstehen, aber Sicherheit gegen Täuschung. Betrachtung der Ansprüche, die Jeder macht, *frei* zu heissen; während er im drückenden Dienst persönlicher Interessen lebt.

Die Hauptfrage ist bei jedem der bemerkten Uebel: auf welchem Standpuncte müsste derjenige stehen, der helfen sollte? und zwar gründlich d. h. sittlich helfen, so dass die *Gesinnung* sich besserte?

Fragmentarische Betrachtungen dieser Art, wie sie von sehr Vielen angestellt werden, helfen Nichts. Das Ganze muss überschaut, das Wichtigere und Zugänglichere muss zuerst gebessert werden. Es ist hier nicht, wie beim einzelnen Menschen, wo nur irgend eine *Ausfüllung des Gemüths* nöthig ist. Sondern hier sind *die* Kräfte, welche auf die statische Schwelle fallen, immer noch wirkliche Menschen. Und ihnen soll geholfen werden. Auch bringen sie sonst immer (später noch) Gefahr fürs Ganze. So die Lohnarbeiter! Während nun das Resultat aller Ueberlegungen dieser Art meistens darin besteht, dass sich Jeder beschränke und das Seinige thue, nicht eher handelnd noch sprechend, als bis er auf *tadellose Weise* dazu aufgefordert ist, so giebts doch einen Unterschied des Benehmens gegen Unzufriedene. Diejenigen, die sich nur wichtig machen wollen, sind zurückzuweisen; diejenigen, die wirklichen Grund zu irgend einer Klage haben, müssen wenigstens freundliches Gehör finden. Daher müssen nicht bloss alle Interessen repräsentirt werden, sondern es müssen auch alle zum Vortrage gelangen, und Gehör in der Stände-Versammlung erlangen.

Der einzelne Mensch als Gegenstand der Pflicht.

(Allg. prakt. Philos. II. B. Cap. 8.)

Vor allem: nicht die Tugend von der Pflicht trennen.

Die Meisten verwickeln sich in Handlungen, die sie, wie sie sich einbilden, doch nicht füglich unterlassen können, aus Rücksicht auf dies und das, diesen und den. Haben sie nun, ungern freilich,

gethan, was ihrer Meinung nach eigentlich nicht hätte geschehen sollen: so kömmt die Consequenz. Wer A sagt, muss B sagen. So hört das Handeln auf, die *wahre Gesinnung* auszudrücken. Es entsteht ein unseliges Scheinleben, worin der äussere und innere Mensch nicht zusammen passen. Uebertriebene gesellige Anschliessung, — oder übertriebene *Vorsicht*, in der Meinung, *nicht allein stehen* zu können, ist der Grund; oft auch wirklicher Mangel an Selbstständigkeit. Viele Menschen sind nur etwas, wenn sie zwischen andern schweben. (Ihre Erziehung ist niemals fertig geworden. Die Uebertreibung der Pädagogik zur Andragogik ist zu rügen. Dadurch würde eine allgemeine Unmündigkeit entstehen. Der gewöhnliche Mensch lässt sich viel zu sehr durch Rücksichten auf das, was Andre sagen, begünstigen, wollen, von seinem eignen Wege ablenken; er verliert sich an die blinde Nothwendigkeit, welche aus dem geselligem Leben niemals ganz entfernt wird, vielmehr es immer grossentheils beherrscht. Der reife Mann soll und kann selbstständig seyn, auch da, wo er sich wissentlich dem Ganzen opfert; aber er soll sich nicht vom Strome fortreissen lassen. Je interessanter die Politik, desto grösser ist hier die Gefahr.)

Construction der Pflichten. Der Tugend schwebt die beseelte Gesellschaft (mit Inbegriff der Rechtsgesellschaft bis zum Cultursystem) als das *Werk* vor, welches soll aufgebaut werden. Dahin gehört der sittliche Darstellungstrieb, das ist die Schleiermacher'sche Lehre von *Gütern*, mit dem Merkmale der Allgemeinheit. Dahin gehört aber nicht: den Geschlechtstrieb und dergl. zu „ethisiren"; denn das sind empirische Dinge, die in die Principien des Rückgangs und Fortgangs gehören. Aber aus der Aufgabe des Werks lassen sich wohl *Pflichten* construiren, welche das Mannigfaltige, was gethan werden soll, *a priori* construiren; Pflichten der Cultur gegen sich selbst und gesellige Pflichten gegen andre. Der Einzelne, Verpflichtete ist hier ein Spiegel der Welt, gemäss seinem Standorte; die Tugend individualisirt sich in ihm.

Das Werk der Tugend weist auf die Gesammtheiten zurück, welche es im Kleinen oder im Grossen vollbringen sollen. Die Gesammtheiten zerfallen aber in die Einzelnen, räumlich und zeitlich. Das Zerfallen geht fort bis zu den unvereinigten Empfindungen und Begierden jedes Einzelnen. Nun fragt der Einzelne nach seinen Pflichten! Aus dem Gesichtspuncte des Ganzen würde man sie bestimmt *Jedem* zeigen können, wenn *vollständige Kenntniss* und *Zusammenwirkung Aller* voraussu-

setzen wäre. Aber hier sind Schwierigkeiten, die nicht zu heben sind.

Noch mehr! es wäre völlig falsch, diese Construction aus dem Gesichtspuncte des Ganzen für die *einzige* und *zulängliche*, ja *allein gültige* zu halten. Das hiesse die abgeleiteten Ideen beibehalten und die ursprünglichen ignoriren. Damit hängt die Behauptung zusammen, dass alle Pflichten ein geschlossenes System ausmachen, worin keine Collision Statt fände; ein Satz, an dem Schleiermacher gar sehr hängt.

Man denke sich ein ideales Naturganzes. Dies kann und soll der religiösen Tugend vorschweben. Aber die Construction der Pflicht ergiebt ein *Mehr als Bestimmtes* (wie durch $n + 1$ Gleichungen,) da sie nicht *bloss* von jenen Idealen abhängt. Hier ist nicht blosse Unwissenheit. — Es giebt sogar aus dem Gesichtspunct des Ganzen Zumuthungen an unser *Gefühl*, und hieraus Pflichten, welche wegfallen, wenn wir dies Gefühl nicht wirklich haben. Eben so wie die Zumuthungen an unsere *Kräfte*.

Verpflichtende Pflichten, worüber Schleiermacher sich lustig macht, entstehen immer, wo ein Anderer uns zuvorkommt in der Stiftung eines Verhältnisses, welches zwischen uns seyn soll. Denn es wird uns dadurch *näher* gelegt. Sie verpflichten aber nicht, wenn er es falsch anfängt; denn alsdann kann das Verhältniss um so weniger herauskommen, wie es soll, weil etwas Falsches in den Weg geworfen. Der Gegenstand reicht weit, denn er bezieht sich auf alles geforderte *Zusammentreten*.

Pflichten gegen irgend Einen habe ich, wenn in Ansehung desselben etwas geschehen soll (vermöge seiner Natur und Bestimmung), was von mir zu erwarten ist. Wie bestimmt zu erwarten, und zwar von mir: das giebt den Grad der Strenge der Pflicht. So habe ich Pflichten gegen meine Elektrisirmaschine, meinen Vogel, wenn diese Werkzeuge und Thiere gleichsam auf meine Sorge warten; Pflichten sogar des Respects gegen mein eigenes angefangenes Werk, dass ich es sorgsam vollende und nicht verderben, noch liegen lasse.

Niemand ist bloss öffentliche, auch Niemand eine blosse Privatperson. Es sollen daher die kleineren Gesellungen nicht geringgeschätzt, sondern *sowohl* in ihrer unmittelbaren sittlichen Bedeutung, *als auch* in ihrer Einwirkung aufs Ganze beachtet und darnach behandelt werden. Dies gilt nicht bloss von der Familie, sondern auch vom Umgange. — Das Unbedeutende des Lebens, was bloss Zeit vertreibt, Convenienzen mitmacht, u. s. w. soll möglichst beseitigt werden, weil es dem Bedeutenden nicht

Raum lässt. Unser Leben soll einen Werth haben. — Der Kreis der Interessen soll aber auch nicht verengt, sondern dem Dauernden, Classischen für die geistige Gesundheit alles Förderliche abgewonnen werden. — Alle Anschliessungen an grössere und kleinere Lebenskreise sollen nun erwogen und unter sich verknüpft werden, mit eigener Unterordnung, wo wir Andere über uns sehen, mit absichtlichem Wirken, wo man uns erwartet. Hierher gehört nun Geduld mit Irrthümern und Fehlern, sofern wir sie nicht ändern können, Bescheidenheit und aufrichtige Ehrerbietung für wahres Verdienst und Talent, aber auch ein Auge für menschliche Schlechtigkeit und Schwäche, um nicht zu viel von Andern zu erwarten und dann in alle Uebel getäuschter Hoffnungen, Menschenhass u. s. w. zu verfallen; Vestigkeit und Strenge im Auftreten und Handeln; endlich richtige Abmessung und Begränzung des Wirkungskreises, d. h. weder Belastung des Lebens mit Verantwortlichkeiten, die es verzehren, noch Scheu vor Arbeiten, die nur durch uns geschehen können. — In allem diesen gilt mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, da die Folgen unseres Thuns und desshalb die entfernteren Pflichten immer ungewiss sind. (Die Eintheilung der Pflicht in nähere und entferntere ist nur keiner strengen Auseinandersetzung fähig, sonst wichtig.) Den letzten Ruhepunct in dieser Ungewissheit giebt nothwendig die Religion. Fürs Leben kommen hier die mittelbaren Tugenden in Anschlag; sammt der Ascetik. Bei vielen Menschen von minderer Bildung muss immer die Moral in Ansehung dieser mittelbaren Tugenden geltend gemacht werden, *weil es das Nächste ist, was sie begreifen.* Fleiss und Ordnung in Ansehung der Arbeit stehen hier im ersten Rang; Mässigkeit in den Vergnügungen; Geselligkeit im Umgange, entgegengesetzt dem Geist des Widerspruchs und der Klätscherei; äusserer Anstand und Schicklichkeit des Benehmens, weil darin die Disposition zum ästhetischen Urtheil und die Achtung für dasselbe noch am ersten verbürgt wird; aber die Aufrichtigkeit darf darunter nicht leiden, um nicht die Larve des Guten in Gebrauch zu setzen, u. s. w. — Der höher Gebildete steht über der Zeit; während er doch sich hütet, hinter den wahren Fortschritten der Zeit zurückzubleiben.

Gesellschaft als Gegenstand der Pflicht für ihre Glieder.

(Allg. prakt. Philos. II. B. Cap. 9.)

I. Jeder sieht neben sich Andere, die in der Gesellschaft Platz behaupten oder suchen. Diese muss er beobachten. Wie wird er sie finden?

Einige sind schon da, wo sie seyn wollen. Söhne wohlhabender Eltern, die nur ihr dereinstiges Erbe zu verwalten und zu geniessen denken. Diese mögen sich um das Ganze nicht kümmern; sträuben sich gegen die Mühe, sich zu Aemtern vorzubereiten; wollen nicht dienen; verschmähen meistens die Ehre des freien Dienstes. Mit ihres Gleichen wollen sie gesellig leben; Niedere halten sie fern; vom allgemeinen Willen mögen sie nicht hören; die Macht ist ihnen das Dach, worunter sie wohnen, und in sofern sind sie im Nothfall bereit es zu schützen. Geborne Aristokraten. — Andre haben Aussichten. Diese verfolgen sie, indem sie lernen; sie steigen die Stufen des Staatsdienstes hinan; thun, was der Dienst fordert; schweigen zu Missbräuchen, fügen sich in alle Convenienzen und lassen sich emportragen. Für die Staatsmaschine sind sie die Räder; aber die Maschine darf sich nicht ändern. — Noch Andre machen sich Hoffnungen und suchen sich Bahnen. Sie zeichnen sich aus; dann gebrauchen sie ihr Ansehn, um den Nebenbuhlern die Wege zu sperren; sie decken deren Schwächen auf, und steigen, während jene sinken. Sie speculiren auf mögliche Veränderungen; auf Todesfälle, auf den Sturz einzelner Mächtigern. — Wieder Andre wünschen von Anfang im Trüben zu fischen. Die Unordnung ist ihr Element. Revolutionäre. — Sehr Viele suchen nur ein vortheilhaftes Geschäft. Haben sie es erlangt, so zahlen sie, was sie müssen, und geniessen, was sie können. — Weit Mehrere, die grosse Volksmasse, behelfen sich mit dem Lohndienst, der sich ihnen bietet.

II. Während alle jene Egoisten, sofern sie *nur das* sind, in der Gesellschaft nur den Mechanismus sehen, und eben desshalb ihn nothwendig machen, so dass Ruhe im Gleichgewicht der streitenden Kräfte wenigstens besser ist, als Bewegung, — giebt es Einige, — zerstreut unter der Menge, die sich zu allgemeinen Interessen erheben, und mehr die Sachen als die Personen im Auge haben. Bei ihnen findet man Geist für Kunstwerke und für Wissenschaft; (aber oft stossen die guten Köpfe mit den Ansprüchen des Selbstgefühls wider einander; diese lernen in spätern Jahren allmählig sich zu einander fügen; wenigstens wenn sie müssen;) sie beleben den Corporationsgeist, den Geist des Standes, dem sie gehören, indem sie wenigstens im Namen Vieler, die ihnen nahe stehen, denken und handeln und sich zum Mittelpuncte für Andre erheben; (aber nun tritt der Partheigeist zwischen die Corporationen;) sie wirken für die Ihrigen, sind wahre Familienhäupter; sie überschauen ein grösseres System von Dienstverhältnissen u. s. w.

III. Mit der möglichst umfassenden Kenntniss und Beobachtung dieses Wirkens, theils des Egoismus, theils der partiellen Gesellungen, vergleiche man nun das Leben in den verfassungsmässigen Formen des Staats. Alsdann erst kann man sich seine Wirksamkeit in der Gesellschaft bestimmen; nach gehöriger Schätzung der eigenen Individualität. — — Es finden sich Repräsentanten von Particular-Interessen, die sich entweder von persönlicher Einseitigkeit oder durch besondere Aufträge leiten lassen, um Einzelnheiten zu verfechten. Solche rechnen darauf, dass Andre für Anderes sorgen und das Ganze aus den Theilen richtig zusammen kommen werde. Eine unsichere Rechnung. — Nun kommen die eigentlichen Staatsmänner hinzu. Diese suchen vor allem Ruhe, obgleich sie allemal Bewegung finden und vorhersehen; denn das Ganze hört nie auf, *Geschichte* zu machen.

IV. Die Pflicht des Einzelnen in der Gesellschaft? — Viele scheiden sich selbst aus, als unberufen aufs Ganze zu wirken. (Aerzte, Baukünstler u. s. w.) Aber die Berufenen? Sie suchen den Schwerpunct des allgemeinen Strebens und dessen Bewegung; diesen vergleichen sie mit den praktischen Ideen. Ihre Einwirkung wird nun ein *Datum* für den Staatsmann. Durch sie muss er dahin kommen, seinen nächsten Zweck, nämlich Ruhe, durch *erlaubte* Mittel erreichen zu können. In sofern unterstützen sie ihn. Aber ihre Einwirkung giebt zugleich Bewegung zum Bessern. — Sodann muss ihr persönliches Ansehn unwillkührlich seyn; sie dürfen nichts mit den Ehrgeizigen gemein haben; damit sie das schädliche Princip der persönlichen Rücksichten, wo die Sache in Betracht kommt, nicht vermehren.

Finden sich nun immer solche Berufene? Ja, in jedem leidlichen Staate. Diesen sollen die Bessern alle sich anschliessen; um ihnen das ungesuchte Ansehen, dessen sie zur Wirksamkeit bedürfen, durch jedes erlaubte Mittel zu verschaffen. Denn der Staat wird am Ende immer von Personen geleitet; von Formen nur, sofern die Personen es wollen. Man soll das Regieren den Mächtigsten, das Rathen den Weisesten überlassen. Hierbei ist wegen der Deliberation zu bemerken, dass keineswegs die Majorität immer die weisesten Beschlüsse fasst, und dass, wo artikelweise berathschlagt wird, selten ein Ganzes consequent aus seinen Theilen zusammenkommt.

Endlich soll nicht bloss nach oben geschaut werden, sondern auch nach unten; den untern Volksklassen soll eine wohlthätige Fürsorge Vertrauen, ohne Verzärtelung und Volksschmeichelei einflössen.

Zukunft, sofern sie abhängt von den Privatwillen.
(Allg. prakt. Philos. II B. Cap. 10.)

Je weniger der Staatsmann nach praktischen Ideen unmittelbar handeln kann, desto mehr bleibt dies den Privatpersonen zugemuthet. Sie müssen das Streben nach Ideen dem Staatsmann möglich machen.

Der eigentliche Hauptgedanke dieses Capitels ist: *dass die Wissenschaften die Grundlage der Regierung ausmachen müssen*. Dazu muss das Publicum die *Schule haben*, so dass es sich ihr unterordnet. Die Beamten müssen durch den Einfluss und die Autorität der Familienhäupter von Jugend auf *gebildet* werden. Der Unwissende darf keine Ansprüche machen; er muss *lernen*. Humanitätsbildung muss im geselligen Leben überall vorherrschen.

Unter den gehörigen Bedingungen muss man die Macht überall begünstigen und stärken. Leichtsinn und Anmaassung müssen *überall* zurückgedrückt werden; sie dürfen die öffentliche Meinung nicht leiten. Freimüthigkeit gegen das, was die *Sitten* verunreinigt! Niemand soll es gut heissen, wenn der Unwürdige sich ungestüm vordrängt; niemand soll Caricaturen loben; niemand soll mit ernsten Dingen scherzen. Alles Classische soll wie ein Schatz der Nation und der Menschheit sorgfältig erhalten werden. Naturproducte sollen nicht leichtfertig verbraucht, Staatsschulden nicht den Urenkeln aufgebürdet werden. Oeffentliche historische Documente sollen nicht verfallen. Die Religion soll warm gehalten, aber nicht mit Dogmen und Ceremonien überladen werden.

Kirche, Schule, Kunst, Erfindungen und deren Verbreitung. — Man hüte sich, in Dingen dieser Art für vest zu halten, was wandelbar ist. Das Urtheil des Publicums ändert sich in Ansehung der Dichter, Künstler, philosophischen Systeme, historischen Ansichten; jede Zeit hat ihre geistigen Producenten, die sich gelten machen, aber die Empfänglichkeit jeder Nation nimmt ab, und es entsteht eine für classisch gehaltene Kunst und Literatur, die für eine geraume Zeit fast stabil wird. Kälte gegen die Religion ist ihrer Natur nach vorübergehend, und nie so gross, als sie zuweilen scheint. Denn die Menschen wollen immer trotziger scheinen, als sie sind. Sind die Culturstufen des gemeinen Volks weit verschieden von denen der Geistlichen, so entsteht Hierarchie; hebt sich die Cultur, so entstehen Reformen.

Grosse Städte sind Mittelpuncte; aber in mehreren Grossstädten bilden sich verschiedene Gedanken und Umgangsformen.

Die kleinen und das Land ahmen die Mode nach. Gegenwirkung gegen die geistlose Nachahmung, Auseinanderhalten dessen, was zu früh in Einen Ton fallen will, ist Pflicht.

Bei manchen Nationen verändert sich Nichts; es giebt für sie keine Zukunft, wenn nicht von aussen. Sie reifen nicht, sehn nichts Neues; sie versuchen nichts, denn die Natur ist gütig; die Furcht vor dem Despoten ist eingewurzelt, es giebt keine Ehre, sondern nur Genuss; ihre Religion ist Ceremonie und Aberglaube; ihr Familienleben gilt ihnen nichts, ihre Weiber sind eingesperrt als Sklavinnen.

Bei uns hofft und fürchtet man die Zukunft. Man handelt also, und führt sie herbei.

Einiges lässt sich voraussehen. Die Naturwissenschaften wachsen immerfort und machen sich mehr und mehr geltend. Die historisch-philologischen Wissenschaften haben keinen so reichen Boden; sie werden sich einem Stillstande nähern. Sie wirken aber dahin, die Zukunft an die Vergangenheit zu bevestigen; denn je mehr man von der Vergangenheit *weiss*, desto mehr *wählt* man die Anknüpfungspuncte der Zukunft an die Vergangenheit. Allen Täuschungen wird nachgeschaut; sie können sich nicht halten. Macht der Wahrheit, Vergänglichkeit der Verläumdung! Die praktischen Ideen bleiben; aller Prunk nutzt sich ab; die Wirkung der schönen Kunst mindert sich, man ist ihrer gewohnt; sie gehen in die Breite, schon um neu zu seyn. — Das Verwaltungssystem wird nie durch sich allein bestehen. — Auf ungeordnete Freiheit folgt Despotismus. — Alle wahre Macht wächst durch sich selbst, so lange sie nicht den Unwillen in einem grossen Kreise gegen sich reizt. — Mit der Bevölkerung wächst die Reibung; Auswanderung als Hülfsmittel.

Unser ganzer Zustand ist sehr künstlich. Daher ist sehr nöthig, seine Bedingungen zu kennen, und nicht seine Stützen sinken zu lassen.

Die Zukunft entsteht aus der Meinung. Verschiedene Meinung giebt ungewisse Zukunft, weil das Ende des Streits nicht abzusehen. Also: *haltet an der Wahrheit!* also auch an den *wahren Kräften*, in Bodencultur, Gewerbe, Handel, Kunst, Wissenschaft, Religion, Sittlichkeit; — in der Familie, in den Communen; — ohne Ueberspannung durch Eigensinn, ohne Schwindelei. Wollet nichts im Staate, was nicht den vorhandenen Kräften entspricht. Keine unsichere Neuerung! — Wollt nicht mehr wirken, als ihr könnt. Kein unwahres Veraltetes! — Seyd bereit zum Zusammenwirken, aber wachsam gegen jeden Trug. Lasst

euch nicht täuschen durch scheinbar gemeinnützige Pläne, die der Egoismus oder Ehrgeiz Einzelner vorbringt.

Die Zukunft entsteht grossentheils aus dem Zusammenleben der Menschen von verschiedenen Ständen. Auf dem Lande: die Gutsherrn, die Beamten, die Prediger, die Bauern. In kleinen Städten: die reichen Bürger, die Prediger, die Beamten, die Schullehrer, die Aerzte, die Krämer, die Handwerker, die Tagelöhner, — und deren Frauen. (Halbfremd: die einquartirten Soldaten.) In grossen Städten die mannigfaltigsten Stände. Hier kommen Extreme von Reichthum und Armuth in Betracht, und leider meistens ein furchtbarer Pöbel, den Unruhstifter gebrauchen können. — Verschiedenheit der Handels- und Residenzstädte. —

Das Gleichartige sammelt, das Ungleichartige scheidet und beobachtet sich. Corporationsgeist und Standesehre gerathen in Spannung. Diese Spannung mindern heisst wohlthun. (Interessantes Phänomen: das Leben in Badeorten, wo die Gesellschaft sich jedes Jahr von vorn an neu zusammensetzt, und wo der Einfluss des Geschäftslebens aufhört.)

Der Ueberdruss, welchen das Missfällige der geselligen Berührungen hervorbringt, wirft nun Viele in die Einsamkeit zurück; bei Andern entsteht gerade hier der Zunder, in den zuerst die Feuerfunken fallen, wenn Anlass zu öffentlichen Unruhen ist. (Vor der Revolution in Frankreich hatten sich Adel, Geistlichkeit und Volk gegenseitig verachtet und gegen einander gespannt.) — *Unzufriedenheit*, welche ins *tägliche* Leben hinein greift, täglich drückt und spornt, bringt eine veränderte Zukunft hervor.

Erzwungener Höflichkeit ist nie zu trauen. Wahre Anhänglichkeit Vieler an den Hervorragenden ist dagegen das Princip der Sicherheit des Bestehenden. Nun giebt es aber nothwendig mehrere Hervorragende in verschiedener Hinsicht. Diese müssen unter einander in Harmonie seyn; wo nicht, so bereitet sich eine andere Zukunft vor.

Ferner muss jeder Hervorragende seine Anhänger unter einander in Harmonie halten. Die Unruhstifter dagegen giessen ihr Scheidewasser auf die Anhänger, um sie zu trennen, dann loszureissen, darauf die Hervorragenden zu entzweien und endlich zu stürzen, unter Vorspiegelung einer Gleichheit, die nie eintreten kann. *Dass* sie nie eintreten kann, müssen die Conservativen zur allgemeinen Einsicht zu bringen suchen.

Zukunft, als abhängig von den Formen und der Macht.
(Allg. prakt. Philos. II. B. Cap. 11.)

Die Geschichte zeigt bei den classischen Alten den Staat in herrschenden Städten, im Mittelalter dagegen den Kampf des Lehnssystems mit den Städten. Daraus *soll* hervorgehn: 1) richtige Communalverfassung der Städte; 2) richtige Wechselwirkung des Landes mit den Städten, deren jede ihre Umgegend hat, worauf sie wie ein anziehender Mittelpunct wirkt; 3) der Bund der Städte (begünstigt durch Mittel der Communication;) 4) Unterordnung dieses Bundes unter die Regierung. — *Vermieden* soll die politische Spaltung werden, welche zwischen Stadt und Land einzutreten pflegt. Das Gleichgewicht zwischen Stadt und Land erfordert bedeutende Gutsbesitzer, die aber auf dem Lande leben müssen, also nicht so vornehme Familien, dass sie das Land verachten und nur in der Stadt leben mögen.

Die Gesetzgebung soll sich ununterbrochen, wie ein Organismus durch seinen Stoffwechsel, erweitern, aber auch reinigen. Hierher der Unterschied grösserer Stetigkeit im Privatrecht und gröserer Wandelbarkeit im öffentlichen Recht. So lange ein Staat besteht, lebt und gedeiht, wächst seine Gesetzgebung und reinigt sich. Sie hat immer zu thun, damit die Principien des Fortgangs sich nicht in Principien des Rückgangs verwandeln, sich nicht stören, sondern vereinigen. Dabei setzt sie die praktischen Ideen stillschweigend voraus; denn diese brauchen nicht erst geboten oder gestiftet zu werden. An der Rechtsgesellschaft ist immer zu bilden, damit die Anlässe des Streites gemildert werden; am Cultursystem ist immer etwas zu begünstigen und zu beaufsichtigen, weil es immer bunter und grösser wird, aber auch immer mehr Spaltungen offenbart, wenn es nicht davor bewahrt wird.

Kirche und Schule müssen über die einzelnen Staaten hinaus bilden und verknüpfen.

Die Schulen für verschiedene Stände fixiren den Unterschied dieser Stände; während sie das Allgemeine der Bildung gemeinschaftlich haben. Durch die *gelehrten* Schulen, welche das lange Dauernde — (alte Sprachen und Geschichte) und das Zeitlose (Mathematik und Philosophie), lehren, wird die Zukunft an die Vergangenheit geknüpft und aus ihr entwickelt. Die Bürgerschulen sollen, so viel möglich dasselbe besorgen, aber für Menschen, die mehr in der Gegenwart leben werden; daher hier das zunächst Anwendbare mehr in Betracht kommt, nur mit mehr Aus-

breitung im Raume (Geographie, neuere Sprachen u. s. w.) — Mädchenschulen und Elementarschulen weichen hierin wesentlich ab; sie sind für Menschen, die sich anschliessen müssen, weil sie die Zeit nicht leiten können. Gelehrte und höhere Bürgerschulen und hohe Volksschulen werden daher nicht ganz von der Pädagogik bestimmt, und dürfen sich nicht die *ganze* Erziehung anmaassen, sondern müssen den Familien übrig lassen. Die Familienerziehung (mit Hülfe der Hauslehrer) bleibt daher in rein pädagogischer Erziehung immer im Vortheile.

Jeder Staat besitzt zu jeder Zeit ein gewisses Capital an pädagogischer und lehrender Kraft; diese muss er bestens benutzen. Er kann die Kraft nicht schaffen und muss die höheren Lehrer nach *ihrer Ueberzeugung* walten lassen. Dies fällt ins vorige Capitel zurück. Aber die vorhandene Kraft und Ueberzeugung hat er in Thätigkeit zu setzen, und hiermit wird diese Kraft zugleich neu erzeugt und vor dem Aussterben gehütet.

Der Staat soll die Schulen nicht *fürchten.* Sie wirken, wie das Vorhergehende zeigt, nicht unmittelbar auf die Zukunft, sondern ihre Wirkung bricht sich grossentheils an den geselligen Verhältnissen; was dazu nicht passt, wird zerstört. Vieles zerstört schon der Streit der *Schulen im wissenschaftlichen Sinne.*

Keine Schule darf *sinken.* Sie sinkt aber, wenn sie nicht sorgsam erfrischt wird, weil die Schularbeit viel Kraft verzehrt. Dahin gehört, dass oftmals junge Männer nur für eine Zeitlang das Schulamt wünschen, und nicht *alle* Schulstellen vest bestimmt sind. Sehr merkwürdig ist, dass die Schulen das Letzte waren, was in Ansehung des dahin gehörigen Beamtenstandes vom Staate hinlänglich beachtet und unterstützt wurde. Und die Gymnasien früher, als die Bürgerschulen. Warum? Die Gymnasien sind Schulen für Beamte. Schwäche des Gemeingeistes im Publicum, welches Bürgerschulen hätte stiften sollen!

Die Kirche *vereinigt* die Stände so viel als möglich, indem sie den Unterschied bei Seite setzt. Kirchenspaltung macht dagegen einen Versuch zu trennen, der, wenn er misslingt, auf die Kirche selbst zurückfällt. Dies ist der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Kirche. (Nathan der Weise!) So lange es Kirchenspaltung giebt, mag jede Kirche sich hüten, ihr Eigenthümliches mit Schärfe hervorzustellen; sie gewinnt, wenn sie es in Schatten stellt. Was sich ihrer trennenden Kraft entgegensetzt, weil es seiner Natur nach durchs gesellige Bedürfniss vereint bleibt oder nach Einheit strebt, das ist mächtiger als sie. — (Gegensatz der Kirchenlehrer gegen den Philosophen. Der Philosoph kann und soll *allein* veststehn; der *Kirchenlehrer* ist

nichts ohne den Glauben der Gemeinde. Darum schreibt der Staat die Philosophie nicht vor; er rechnet auf den Widerstreit der Systeme vor ausgemachter Evidenz der Gründe; aber die Kirchenlehre muss von ihm geprüft werden, in wiefern sie mit dem Glauben der Gemeine zusammenstimmt, weil sonst Unruhe entsteht.)

Es ist vorerst Gemeingeist, der alle ächte Gesellschaft stiftet. Aber dieser kann sehr verschieden, durch hervorragende Personen, oder durch Objecte eines allgemeinen Strebens, oder durch Noth hervorgerufen seyn, und — er durchdringt nicht unmittelbar die *Dienenden,* die nur als Werkzeuge mitwirken. Aus ihm entstehn Formen und Dogmen; und allmählig eine starre Herrschaft derselben. Von ihm sucht man sich zu befreien, wenn andre Umstände einen andern Gemeingeist erzeugen. Nun führen aber die Versuche nicht immer zu einem wirklich bessern Zustande; dann fühlt man sich von einer Nothwendigkeit befangen, die man nicht kennt, und daraus entsteht wachsende Spaltung der Meinungen. Der Gemeingeist leidet, der Staat ist *ungesund* (im psychologischen Sinne). —

Wahres Wissen wird die Einhelligkeit wieder erzeugen, und mit ihr den dauernden Gemeingeist. Indem wir daran glauben, dass die Menschheit zum Fortschreiten geschaffen sey, setzen wir nothwendig voraus, dass ein hinlänglich bestimmtes Wissen könne gewonnen und verbreitet werden, um solche Einhelligkeit zu erlangen, bei welcher Formen und Dogmen nicht mehr aufgedrungen, sondern allgemein als richtig anerkannt und im Ganzen gern befolgt werden. Dies ist durchs Christenthum in den Hauptzügen schon geschehen; daher im Ganzen die Ueberlegenheit der unter dem Einflusse des Christenthums gebildeten Staaten.

Ein nur leidlicher Begriff vom Weltplan muss sich zuerst daran bewähren, dass er die Vielförmigkeit der historischen Erscheinungen in sich aufnehmen könne. Aber er muss deren Zufälligkeit nach den Umständen der *Orte* und *Zeiten* nicht in Nothwendigkeit umdeuten. Ein Blick auf die Landcharte erinnert, dass sich die bewohnbare Erdfläche nach geologischen Gesetzen gebildet hat; und man muss annehmen, dass solchen Gesetzen ihr Walten überlassen bleiben konnte, ohne das Wesentliche des Weltplans zu stören, obgleich dadurch die grösste Ungleichförmigkeit der Staatenbildung hervorging.

D. Zur Psychologie.

Es wäre eine Erschleichung, zu sagen: der Mensch *besteht* aus Leib und Seele. — Wir scheiden das Objective, was wir *Mensch* nennen, in zwei Klassen von Erscheinungen, und wir können uns die eine, die geistige, in Gedanken vesthalten, wenn wir auch von der andern abstrahiren; auch zeigt sich in der Erfahrung diese andere Klasse, die der leiblichen Erscheinungen, in vielen Puncten veränderlich, ohne dass darum jene sich mit veränderte. Der Mensch kann Arm und Bein, ja er kann Theile des Gehirns verlieren, ohne darum sich selbst für einen Andern zu halten. — *Wie weit* aber diese Trennbarkeit von Geist und Leib in der Wirklichkeit gehe, darüber entscheidet die Erfahrung nicht; sie lehrt keine Selbstständigkeit der Seele; nicht einmal Untrennbarkeit der geistigen Erscheinungen, die vielmehr grossentheils eben so zufällig beisammen zu seyn scheinen, wie Leib und Seele.

Poetische Charaktere gleichen, je vollkommner sie gezeichnet sind, desto mehr den geometrischen Figuren an Schärfe und Bestimmtheit, durch ihre Consequenz; doch ohne Bürgschaft für ihre innere Möglichkeit.

Die Sittenlehrer übersteigen die blosse Consequenz der Charaktere; sie zeichnen den Menschen, wie er seyn *soll.* Ferner suchen sie dem *wirklichen* Menschen, in welchem sie die Beweglichkeit der *Freiheit* voraussetzen, alle seine einzelnen Differenzen von jenem Ideal - Menschen nachzuweisen. Jene Beweglichkeit wird aber nur in geringem Grade von der Erfahrung bestätigt; und die Vergleichung mit dem Ideal ist zufällig für die Auffassung des Wirklich-Vorhandenen.

Die Geschichtschreiber zeichnen Umrisse, in welchen sie das Auffallendste und am meisten Hervorragende der Erscheinung eines Menschen zusammenstellen.

Die philosophische, zunächst logische Anordnung erleichtert die Uebersicht, verändert aber das Material nicht, und dringt nicht tiefer in die wahre Natur des Gegenstandes.

Selbstbeobachtung ist die erste Bedingung des psychol. Studiums. Allein nur der, in dessen Geiste sich vieles ereignet, kann vieles in sich beobachten. Ohne Reizbarkeit von Natur und ohne mannigfaltige Berührung mit der Aussenwelt und der Gesellschaft würde Niemand, auch nicht bei anhaltender Aufmerksamkeit auf sich selbst, in der empirischen Psychologie weit kommen. Vergeblich beschreibt man demjenigen das innere Leben der Phantasie, die Anstrengung des Denkens, die Gewalt der Leidenschaften, die edlern Gefühle des Wohlwollens und der Freundschaft, der dies alles nicht innerlich erfuhr, oder sich die Erfahrung nicht merkte.

Allein dies Merken auf die innere Erfahrung, das Zusammenfassen und die Vergegenwärtigung derselben, wird durch empirische Psychologie allerdings unterstützt; besonders dann, wann der Zuhörer dieselbe nicht bloss *lernen* will, — sich verlassend auf den Lehrer, — sondern wenn er sich selbst bemüht, *seine* innere Erfahrung zusammenzufassen. — Allein hiebei wird eigentlich die *Stärke* der psychologischen Auffassungen schon vorausgesetzt; und diese muss zuvor durch poetische, historische, moralische Darstellungen erreicht seyn. Dem Zuhörer schon der *empirischen* Psychologie wird zugemuthet, dass er das Nächste und das Entfernteste verbinde. Selbstbeobachtung so *fein* als möglich, Naturkenntniss und Geschichte so *reich* als möglich. Auch bei den abstractesten Begriffen soll er sich auf solche Weise das Einzelne als Beleg dazu vergegenwärtigen.

Im Kreise der gewöhnlichen psychologischen Erfahrung liegt Mann, Weib, Kind, Greis, Vornehmer, Geringer u. s. w.; *ausser* dem Kreise liegt das Thier, der Mensch in anomalen Zuständen, die Geschichte. Man soll nun den Erfahrungskreis theils innerlich durchsuchen, theils äusserlich ergänzen, um nicht in flacher Allgemeinheit hängen zu bleiben.

Reine Empirie ist Erfahrung ohne Vermischung mit dem Hinzugedachten *) Sie ist immer das erste, wonach jede Erfahrungswissenschaft streben muss. Erst muss man wissen, was geschehn ist, dann kann man darüber nachdenken. So müssen erst die Geschwornen beurtheilen, ob eine Thatsache Statt gefunden, und für wie gewiss sie anzunehmen ist; dann erst wendet der Richter das Gesetz an. — Es ist schwer, unbefangen zu

*) Es giebt eigentlich keine *rein* empirische Wissenschaft, denn in jeder entwickelt sich sogleich der Antrieb zu metaphysischen Begriffen, als Formen der Erfahrung.

beobachten; schwer, bei blosser Beobachtung zu verweilen, und sich der zudringenden Empfindungen und Meinungen zu erwehren. Besonders schwer, bei der Menschen-Beobachtung unbefangen zu bleiben. Höchst gewöhnlich erscheinen uns die Menschen besser und schlechter wie sie sind. Noch öfter beobachten wir die Menschen bloss in Hinsicht der Frage: wie gut, wie schlecht sie seyen, — wie nützlich für uns, wie gefährlich; als ob sonst nichts an ihnen zu bemerken wäre. Aber der Psychologie muss ein ächt physikalisches Interesse entgegen kommen. Wer nun ein solches Interesse mitbringt: dem wird es auffallen, wie wenig die empirischen Auffassungen der Psychologie ihm genügen können.

Man kann keine Affecten, Leidenschaften, keine Momente des Erfindens, des Wählens, des Entschlusses, der Selbstbeherrschung u. dgl. so aufbewahren, dass ein Vorrath, gleich einem Naturaliencabinette, vor *Augen* läge, und in dem Augenblicke, wo man in der Psychologie davon redet, besichtigt würde. Sondern Jedermann muss sich hier mit Erinnerungen behelfen. Man kann auch nicht gleich den Astronomen, die Zeit einer interessanten Beobachtung vorausberechnen, und sich dazu anschicken; man kann nicht Beobachter einladen, damit ihrer Mehrere das gleiche Phänomen beschauen möchten. Hat man beobachtet, so weiss man nicht, welche Umstände wesentlich, welche zufällig waren. So läuft man Gefahr, das nothwendig-Verbundene in der Auffassung zu trennen. So unvollkommene Beobachtungen würden aber im physikalischen Wissen für beinahe Nichts gerechnet werden.

Wie man das ursprüngliche Seyn in *Substanzen*, so sucht man den Ursprung des Geschehens in *Kräften*. (Beides schon in der Physik, welche *ganz rein* empirisch sich kaum vortragen lässt, indem die erwähnten Begriffe die unvermeidlichen Formen der Erfahrung abgeben, wiewohl hier schon die Erfahrung in metaphysisches Denken übergeht.) Nun sind sämmtliche psychologische Erfahrungen die Andeutungen eines Geschehens. Also fragt sich sogleich, was für Kräfte sind in diesem Geschehen thätig? Diese Kräfte sucht nun die gemeine Psychologie, ächt mythologisch, in den *allgemeinen Begriffen* dieses Geschehens. Aber man betrachte es vorläufig als Hypothese, dass sie wohl in den Vorstellungen selbst liegen könnten.

Vermögen verhält sich zu *Kraft*, wie Möglichkeit zu Wirklichkeit. Dem Magneten schreibt man nicht ein Vermögen, sondern Kraft zu, Eisen zu ziehen, sich nach Norden zu richten; die

Schwere nennt man nicht Vermögen, sondern Kraft, weil man den Erfolg als *unausbleiblich* unter den gehörigen Bedingungen ansieht. Gäbe es eine Einbildungs*kraft*, Denk*kraft*, Urtheils-*kraft* u. s. w., so würden unter gehörigen Umständen *immer* Einbildungen, Gedanken, Urtheile u. s. w. vorhanden seyn. Nun wagt man nicht, weder *dies*, noch das *Gegentheil* zu behaupten. Man wagt nicht die Umstände zu bestimmen, unter denen jederzeit Einbildungen, Gedanken, Urtheile hervorgehn; man weiss nicht, giebt es solche Umstände, oder ist es unter allen Umständen noch immer zufällig — ein Ungefähr, — *ob* der Mensch denken werde u. s. w. So unbestimmt sind die psychologischen Erfahrungen! Das Bekenntniss hievon liegt in dem Worte *Vermögen*. Hätten wir aber in der That *nur* Vermögen, und wäre unser Geist nichts anderes als die Summe solcher Vermögen: so wäre unser Selbst nur ein Mögliches, nichts Wirkliches. Gleichwohl wacht der Mensch und schläft in regelmässig abwechselnden Perioden; dergestalt, dass jenes die Regel, dieses die Ausnahme zu seyn scheint, welches letztere durch körperliche Ermüdung herbei geführt wird. Wann er nun wacht: dann ist es wiederum nicht Zufall, sondern unausbleiblich, dass irgend welche Vorstellungen — seyen es Erinnerungen, Einbildungen, Begriffe, oder neue Sinnes-Eindrücke — in ihm rege sind. Also kommt man mit dem Begriffe von blossen Seelen*vermögen* nicht aus; es müsste sonst möglich seyn, dass von diesen, selbst wenn der Mensch nicht schläft, zuweilen gar keins wirkte. Der wachende Mensch hat Vorstellungen, und irgend eine Abwechselung derselben, eben so gewiss, als die Schwere beständig nieder*zieht*, der Magnet sich beständig nach Norden zu richten sucht u. s. w. Dem gemäss wird man Seelen*kräfte* annehmen müssen. Aber warum wirken nun nicht immer alle diese Kräfte zugleich? und gleich stark? Darauf weiss die empirische Psychologie nichts zu antworten. Und doch muss es darauf eine Antwort geben, wenn Psychologie wahre Wissenschaft seyn soll.

Um dieser Antwort näher zu kommen: suche Jeder vorläufig, sofern er es in seiner Selbst-Beobachtung erreichen kann, sich Rechenschaft zu geben über die Umstände, unter denen er das in sich findet und fühlt, was man Gedächtniss, Einbildungskraft, und wie die Seelenvermögen weiter heissen, nennt. Jeder Einzelne wird sich hier einseitig finden; *seine* Vermögen werden nicht gerade so, nicht in denselben Fällen wirken, wie die gleichnamigen Vermögen bei andern Menschen. Je bekannter gewisse Gegenstände, desto mehr werden in allen Vorstellungen, welche *diese* Gegenstände betreffen, die sämmtlichen Vermögen regsam

und thätig zu seyn scheinen. Wer für mathematische Dinge Einbildungskraft hat, der hat *eben dafür* auch Gedächtniss und Verstand, — eben so bei poetischen, militärischen Gegenständen u. s. w. Keineswegs aber kann man mit Sicherheit alle die sogenannten Arten des Gedächtnisses u. s. w. verbunden zu finden erwarten. Es ist sehr unsicher von jemandem zu rühmen: er habe viel Verstand, viel Phantasie, ein grosses Gedächtniss u. s. w. Man sollte hinzusetzen: *wofür?* ob für Musik? oder für abstracte Begriffe? oder für kaufmännische Geschäffte? u. s. w.

Was ist *Stoff* in der Hand des Arbeiters? Ohne Zweifel etwas, dass auch recht füglich ausser dieser Hand seyn könnte, so gut wie die Hand leer seyn, oder einen andern Stoff halten und bearbeiten könnte.

Wie denkt man sich denn aber das Verhältniss des geistigen Stoffs zu den, ihn bearbeitenden, Geistes-Vermögen? Die letztern allerdings sollen vorhanden seyn auch ohne diesen Stoff, (wiewohl sie dann blosse Vermögen, d. h. Möglickeiten, also nur Gedankendinge seyn würden.) Aber höchst bedenklich ist offenbar die andre Frage: was ist hier der Stoff ohne den Bearbeiter? Was ist unser Vorgestelltes und Gefühltes ohne und ausser dem Vorstellungs- und Gefühlvermögen? Wenn alle die Geistesvermögen den Stoff weglegten, wo würde er bleiben? Was würde er seyn? Was war er, bevor er aufgefasst wurde? Was sind Farben, Töne, — Schmerzen und Lustgefühle, wenn Niemand sieht und hört, wenn das Gefühl oder Fühlbare für keinen Fühlenden vorhanden ist?

Mit einem Worte: der psychologische Stoff ist keine selbstständige Masse, keine Materie, die früher als der Künstler, die ohne ihn und ausser ihm existiren, und ihn erwarten könnte; etwa so, wie der Thon den Töpfer erwartet. Sondern hier ist Stoff und Kraft Eins. Also auch die Kraft nichts ohne den Stoff. Und damit fallen die Seelenvermögen, die in der Seele schon prädisponirt seyn sollen, um den Stoff zu erwarten, gänzlich hinweg. Wir haben keine Sinnlichkeit (obgleich körperliche Sinnesorgane) *vor* den sinnlichen Empfindungen; kein Gedächtniss *vor* dem Vorrathe, den es aufbewahrt, keinen Verstand vor den Begriffen, kein Gefühl- und Begehrungs-Vermögen vor den wirklichen Gefühlen und Begehrungen. Das in uns, was als Kraft wirkt, sind die Vorstellungen selbst. Und kein Mensch hat mehr Geisteskräfte, als er Vorstellungen hat.

Von rationaler Empirie pflegen am meisten die Aerzte zu reden. Sie sind in sofern mit den Psychologen in einer ähnlichen Lage, weil sie ebenfalls auf dem Boden einer äusserst schlüpfrigen Erfahrung bauen müssen. Doch ist mir nicht bekannt, dass sie von *Vermögen* des Organismus zu reden gewohnt wären: vielmehr schreiben sie demselben *Gesetze* zu, nach denen die Lebensäusserungen entweder geschehen oder ausbleiben. In sofern sind sie der Wahrheit schon näher.

Die Menschenkenner suchen die innere Nothwendigkeit und Stetigkeit in dem Geistigen wenigstens zu errathen. Sie setzen also gleichfalls, — und, wie es bei wahren Menschenkennern der Erfolg bestätigt, mit Recht — voraus, dass eine solche Stetigkeit und Gesetzmässigkeit im Geistigen allerdings Statt finde. Es kommt dabei darauf an, sich selbst in das *Ganze* der Gemüthslage Anderer hinein zu denken, — in den ganzen, oft schnellen Verlauf von Gedanken, Gefühlen, Urtheilen, Entschliessungen, die sich in einem gewissen Falle bei einem Andern ereignen werden. Aber kein Menschenkenner fragt sich, was wohl erst die Sinnlichkeit, dann das Gedächtniss, dann die Vernunft u. s. w. *jedes einzeln* und eins nach dem andern thun werden? Warum nicht? Weil diese sogenannten Vermögen eben nicht einzeln wirken, und überhaupt kein Vieles neben einander sind.

Je schwerer es ist, die psychologische Erfahrung so zu benutzen, dass sie eine ächte Erkenntniss ergebe: desto mehr Kunst muss man aufbieten; nicht aber sich abschrecken lassen; nicht sich mit einem blossen Registriren der Thatsachen begnügen. Der Naturhistoriker und Physiker glaubt etwas zu wissen, auch wenn er nicht nachdenkt über das, was den Erscheinungen zum Grunde liege. Dem Psychologen liegt es näher, sich an das Ungenügende blosser Erfahrung zu erinnern, denn *seine* Erfahrungen sind als rohe Waare nicht geeignet, auch nur den Schein des Wissens zu gewähren.

Gerade den verkehrten Weg aber nehmen diejenigen, welche, anstatt die innere Erfahrung als ein Object des Denkens sich gegenüber zu stellen — und sich in dieses Denken als in einen, von der Erfahrung unabhängigen Zustand zu versetzen, — vielmehr sich in irgend welche Gefühle und Vorstellungsarten, die selbst nur einen Theil jener Erfahrung ausmachen konnten, dergestalt versenken und vertiefen, dass sie zum Nachdenken *darüber* nicht mehr kommen. Diese streben freilich auch heraus aus dem Schwankenden und Unbestimmten des gewöhnlichen Gemüthszustandes; sie wollen durch Innigkeit und Lebhaftigkeit

von Gefühlen und innern Anschauungen das Ungenügende der gemeinen innern Erfahrung verbessern. Aber sie entziehen sich ganz der Kritik, welche über jede Erfahrung, äussere oder innere, ergehen kann und muss, und welche aus der Einleitung in die Metaphysik bekannt ist. — Ueber lebhafte Gefühle und Lieblingsmeinungen ist der Fühlende und Meinende immer ein partheiischer Richter. Ueberzeugung ist nur da vorhanden, wo man sich bereit weiss, auch das Gegentheil für wahr gelten zu lassen, wenn es bewiesen würde; aber unwillkührlich das Resultat der Untersuchung so nimmt, wie es sich findet, und wie man nicht umhin kann es anzuerkennen. Daher muss man, um überzeugt zu werden, sich erst losmachen von der Erfahrung, um die Denkbarkeit der Begriffe, die sie giebt, zu prüfen. Dass diese Denkbarkeit sich nicht etwa von selbst verstehe, soll den Zuhörern der Psychologie nichts Neues mehr seyn.

Kein anderer zeitlicher Wechsel erscheint so bunt, so unregelmässig, als der Wechsel unserer Gedanken und Empfindungen. In uns selbst finden wir die höchste Mannigfaltigkeit relativer Bestimmungen; die grösste Ungleichartigkeit des Niedrigsten und des Höchsten. Und je mehr im Organismus die Materie selbst ihre, dem Geiste entgegengesetzte Natur, zu überschreiten scheint, je mehr man bei der Betrachtung des ganzen Menschen auf die Meinung gerathen kann, dass ein unbekanntes Eins sich nur nach zwei verschiedenen Richtungen hin zur Erscheinung entwickele: desto ungereimter ist der Begriff eben dieser Einheit, und desto nothwendiger die Kritik, die ihn zerstört, um eine denkbare Vorstellungsart an die Stelle zu setzen.

Dass alle psychologischen Erscheinungen sich als Quanta zeigen, sowohl in Ansehung dessen, *was* erscheint, als der Geschwindigkeit, womit es kommt und verschwindet: dieser Umstand hätte längst bemerklich machen sollen, dass man hier mit einem mathematischen Gegenstande zu thun habe. Und mit solchen ist ohne Mathematik nie etwas anzufangen.

Die allgemeinste Beschreibung dessen, was wir in uns wahrnehmen, liegt in den vier Ausdrücken: Ruhe, Reizbarkeit, gegenseitige Bestimmung der Vorstellungen durch einander, und Sammlung; nebst den Gegentheilen von diesem allen.

In Ruhe finden wir uns nie vollkommen; die Begebenheiten in uns sind immer schon im Gange, wenn wir anfangen uns zu beobachten; und die frühern Ereignisse sind noch nicht vollkommen zu Ende, indem schon etwas Neues beginnt. Indessen wollen wir uns einen Zustand der Ruhe wenigstens denken, als den-

jenigen, dem wir *unbestimmt nahe* seyn können; um in ihn den Anfangspunct eines neuen Ereignisses setzen zu können.

Dieses Neue beginnt nun mit einem Reize; oder dergestalt, dass, indem etwas Geringfügiges gegeben wird, eine oft unvergleichbar grössere Menge von Erfolgen in uns entsteht. Ein Wort setzt ganze Gedankenreihen in Bewegung, und weckt die mannigfaltigsten Gefühle u. s. w.

Die erwachten Vorstellungen u. s. w. bestimmen sich gegenseitig; indem sie neue Producte (Begriffe, Urtheile, Gefühle u. s. w.) erzeugen.

Beides nun, sowohl die Reizung, als die gegenseitige Bestimmung der Vorstellungen, ist mehr oder weniger vollständig; der innere Vorrath scheint mehr oder weniger *beisammen* zu seyn, um dazu beizutragen; daher der Ausdruck *Sammlung*.

Die Gegentheile: Tobsucht, Blödsinn, Wahnsinn, Narrheit, bezeichnen die Unmöglichkeit, dass das vorerwähnte in uns geschehen könne, daher geben sie einen Ueberblick über die Geisteskrankheiten.

Die Thiere zeigen eine weit beschränktere Reizbarkeit und gegenseitige Bestimmung ihrer Vorstellungen durcheinander. Den Kindern fehlt es an Sammlung. Die Psychologen würden sagen: jenen *fehlen* die obigen Vermögen, diese haben sie nicht *entwickelt*. — Bei dem höher gebildeten Menschen ist Reizbarkeit, gegenseitige Bestimmung der Vorstellungen, und Sammlung, stets im Wachsen begriffen; aber die Ruhe kann verloren gehn; so haben wir den Zustand der Ueberbildung. — Alle diese Mängel werfen ein Licht auf die Hauptsache.

Der Anfang der Reizbarkeit kann Sinnlichkeit heissen, und das Letzte der gegenseitigen Bestimmung der Vorstellungen kann der Vernunft zugeschrieben werden. Die Fortwirkung der geistigen Reize zeigt sich in dem, was man Gedächtniss und Einbildungskraft nennt. Die gegenseitige Bestimmung der Vorstellungen durch einander zeigt deutliche Anfänge in den Urtheilen. Derjenige, der seine Gedanken u. s. w. immer beisammen hat, der nichts nachzuholen und zu bereuen hat, der sich gleichförmig reizbar, nicht aber zu Zeiten stumpf und abwesend zeigt: heisst vorzugsweise verständig; daher man den Verstand in der Sammlung suchen mag.

Die Affecten sind das Gegentheil der Ruhe. Sie scheinen zwar die Reizbarkeit zu erhöhen; allein eigentlich machen sie dieselbe höchst einseitig, sie beschränken sie auf solche Gegenstände, die zu ihnen passen; also vermindern sie dieselbe im Ganzen.

Die drei Mängel unserer psychologischen Erfahrungserkenntniss, — dass wir nur ein Aggregat (eine zufällige Anhäufung) erblicken, wo ohne Zweifel ein System ist (in welchem kein Theil den übrigen fehlen kann, jeder der andern bedarf); dass wir die Verbindungsglieder nicht gewahr werden; und die Zusammenwirkung des unterschiedenen Mannigfaltigen nicht begreifen: — eben diese Mängel werden sich in jeder rohen Erfahrungs-Kenntniss finden. Man zeige dem Unkundigen eine künstliche Maschine. — Man erinnere sich an die physiologische Auffassung der Organismen.

Ohne Zweifel müssen alle drei Mängel zugleich verschwinden. Wüssten wir erst, wie das gereizte Gemüth sich zur Ruhe neigen, wie es aus der erlangten Ruhe wieder aufgereizt werden könne; wie es zugehe, dass die Reizung mehr oder minder vollständig erfolgen könne; worin die gegenseitigen Bestimmungen der Vorstellungen durch einander ursprünglich bestehen: dann wäre ein Anfang von Kenntniss der Zusammenwirkung des Mannigfaltigen in uns vorhanden; wir würden dieselbe auch in ihren Durchgängen aus einem Zustande in den andern verfolgen können, und dadurch die Verbindungsglieder der Phänomene entdecken; alsdann würde auch eine wesentliche Verknüpfung derselben unter einander die Stelle der scheinbaren zufälligen Anhäufung einnehmen.

Man denke sich aus einem und demselben Puncte, in der gleichen Richtung, aber mit verschiedener Geschwindigkeit, zwei schwere Körper in die Höhe geworfen; ein Zuschauer soll sie erst dann erblicken, wenn sie im Niederfallen schon beinahe den Boden erreicht haben. Diesem wird es nicht einfallen, dass sie von demselben Puncte ausgingen und dass ihre Wege sich nur allmählig entfernt haben; und vielleicht wenn man es ihm sagt, wird er es nicht glauben. Eben so wollen die Menschen nicht glauben, dass bloss eine tiefere Ruhe (Abwesenheit *organischer* Reize), eine weit mehr ausgebreitete Reizbarkeit (reichere Erfahrung und älter werdende Vorstellungen mit allgemeinen Begriffen und Wollungen) und eine vollkommene Sammlung (wegen der grössern Nachgiebigkeit des Organismus bei geistiger Anspannung) die grosse Verschiedenheit der Producte bewirken, die sich aus der gegenseitigen Bestimmung der Vorstellungen unter einander ergeben.

Darum wird nach einer Gränzlinie gesucht, die nicht vorhanden ist.

Zieht man dennoch die bezeichnete Gränzlinie so:

Einbildungskraft,	Verstand,
Sinnenlust,	ästhetisches Gefühl,
Leidenschaften.	überlegte Wahl,

so entspricht sie dem Unterschiede zwischen Thier und Mensch höchstens bei den Gefühlen; denn wirklich möchte es schwer seyn, bei Thieren etwas zu finden, das man ästhetisches Gefühl nennen könnte*). Allein was sind diese bei dem ungebildeten Menschen? Wie vielen Gebildeten fehlen ganze Klassen der ästhetischen Auffassungen? Und etwas von sittlicher *Beurtheilung* könnte vielleicht auch bei den edlern Thieren vorkommen; wenigstens reicht die Erfahrung nicht zu, um das Gegentheil zu behaupten.

Hingegen im Vorstellungsvermögen hat die Gränze die grössten möglichen Fehler. Die Anfänge des Verstandes und der Wahl finden sich deutlich genug bei den edlern Thieren; und hingegen wer die Einbildungskraft und die Leidenschaften als etwas Gemeinschaftliches der Menschen und Thiere betrachten wollte, der würde sich gewaltig irren. Von den Leidenschaften findet sich bei den Thieren nur die zum Grunde liegende habituelle Begierde; das Klügeln der Leidenschaften fehlt ganz.

Was bleibt nun übrig? Dies, dass in Ansehung der Einbildungskraft, der Sinnenlust und der heftigen, habituellen Begierde die Aehnlichkeit zwischen Mensch und Thier weit grösser ist, als in Hinsicht des Verstandes, des ästhetischen Gefühls und der überlegten Wahl.

Daher muss immer noch nachgesehn werden, ob etwa diese drei und jene drei durch irgend ein durchgreifendes Unterscheidungsmerkmal getrennt seyn? Ein solches kann nur ein *sehr allgemeiner* Begriff seyn; denn auch Verstand, ästhetisches Gefühl und Wahl sind unter sich sehr verschieden, sowohl wie Einbildungskraft, Sinnenlust und Leidenschaften.

Dieses Merkmal nun ist 1) *nicht* das der Activität und Passivität, am wenigsten wenn von Arten der Spontaneität die Rede seyn soll; 2) *nicht* das der Aufmerksamkeit. Sondern *Selbstständigkeit im Einzelnen und Hingebung im Ganzen*, dies scheint am besten das Eigenthümlich-Menschliche zu bezeichnen. Die Voraussetzung hievon ist: bei weitem mehr umfassende Verbindung aller Vorstellungen unter einander; und ein viel grösserer Reichthum derselben. Und dann kommt alles zurück

*) Angenehmes und Widriges im strengen Sinne empfinden die Thiere gewiss. Es scheint also nur eine gewisse Thätigkeit der Reflexion zu fehlen, welche bei ästhetischen Urtheilen hinzukommen muss, um Verhältnisse zusammenzufassen und zu sondern.

auf das Obige: grössere Reizbarkeit, Sammlung, und Bestimmbarkeit.

Um aber dies mit den Seelenvermögen zu vergleichen, noch folgendes:

Der Verstand widersteht oftmals den Einbildungen, das ästhetische Gefühl der Sinnenlust, die überlegte Wahl den Leidenschaften. Es widersteht das Menschliche dem Thierischen. Was heisst nun das? Nichts anderes als dies: nachdem aus den grössten Verbindungen der Vorstellungen sich reife Resultate ihrer gegenseitigen Bestimmbarkeit ergeben haben, fahren die neuen Vorstellungen, welche einzeln hinzukommen, noch fort, in ihren kleinern Verknüpfungen zu wirken. In diesem jungen Anwuchs liegt das, was auch bei dem schon reiferen Menschen sich noch als Einbildung, Sinnenlust, Leidenschaft (?) zeigt und regt. (Wenigstens zum Theil. Denn etwas Analoges wird auch in den älteren Vorstellungsmassen sich entweder erneuern, oder in Verbindung mit dem neuhinzugekommenen erzeugen.) Nun aber passt dies nicht zu jenen reiferen Producten, und daher entsteht ein innerer Streit, worin man zwei entgegengesetzte Naturen, die thierische und eigentlich menschliche zu erblicken glaubt.

Will man nun zwischen diesen verschiedenen Vorstellungs-Massen die Gränzlinie ziehn? Da würde man zuweilen gar keine, zuweilen mehr als eine Gränze finden. Auch wirken die obersten Vorstellungsmassen oft genug als Einbildungskraft, und manchmal als Leidenschaften.

Die auffallendsten Erscheinungen, um derentwillen ein oberes Vermögen angenommen wird, sind gleichwohl die, welche auf dem Zusammenwirken mehrerer Vorstellungsmassen beruhen. Dahin gehört die willkührliche Aufmerksamkeit; die logische Politur der Begriffe, die Entgegensetzungen des Abstracten gegen das Concrete, der Substanz gegen die Accidenzen, der Kraft gegen die Wirkung, — endlich alle Imperative, sowohl der Klugheit, als die ästhetischen und moralischen.

Man unterscheide die Reihenformen selbst von den Objecten, die wir *in sie* setzen; und wiederum die für real gehaltenen Objecte von denen, die wir uns beliebig einbilden, ohne sie für real zu halten, z. E. geometrische Körper, Wurzeln, Logarithmen, — auch Töne, die um viele Octaven höher oder tiefer seyn würden, als die bekannten und hörbaren Töne.

(Man erinnere sich aus der Einleitung in die Philosophie an die Frage: wie kommen die Objecte in die Reihenformen? und

an die Nachweisung, dass die Objecte auch in Hinsicht ihrer Verhältnisse in den Reihenformen *gegeben* sind.)

Gegenseitige Bestimmung der Vorstellungen unter einander, ist in den Reihenformen offenbar vorhanden. Was in denselben seinen *Ort* hat, das steht eben in sofern *andern* gegenüber. Ein Einfaches für sich allein könnte in keiner Reihenform seyn. Die Mehrern darin sind zugleich *zusammengefasst* und *auseinandergesetzt*. Aber nur das Vorgestellte ist auseinandergesetzt, das Vorstellen selbst ist *in uns*, und da wird man ihm kein Auseinander beilegen wollen. Das Auseinander-*Setzen* ist die psychologische Thatsache, auf die es hier ankommt.

Wüssten wir erst, *wie* die Vorstellungen sich gegenseitig bestimmen, so würden wir nachsehen können, ob nicht darin der Ursprung der Reihenformen sich darbiete? Vermuthen können wir, dass dieser Ursprung einen sehr allgemeinen Grund haben müsse, da die Reihenformen bei so mancherlei verschiedenartigen Gegenständen vorkommen.

Dass die Reihenformen producirt werden, also nur in soweit fertig sind, wie weit sie eben producirt worden, ist besonders darum höchst wahrscheinlich, weil sie nichts weniger als fertig, sondern immer sowohl der Theilung, als der Erweiterung nach unvollendet sind.

Die Einbildung des fertigen Raumes und der fertigen Zeit (doch die letztre hat wohl Niemand!) hängt zusammen mit dem Vergessen der *Leerheit* und *Nichtigkeit* dieser Formen.

Vorstellungsreihen. 1. Haben die Glieder derselben mehr oder weniger Gegensatz: so wird mehr oder minder das *Weiterstreben* in ihnen merklich. Denn die ersten Glieder drücken sich selbst herab, je mehr ihnen Entgegengesetztes sie hinter sich haben müssen. Je einfärbiger dagegen eine Fläche (wie die neumodischen gemalten Wände), desto mehr nähert sich das Ganze einer einfachen Kraft ohne Wechsel. Je mehr man sie aber betrachtet, desto mehr Wechsel der Einzelheiten. Also wird die Evolution in *jenem* Falle mehr hervortreten, als in *diesem*, der mehr der Involution anheim fällt. (Oft wird bloss obenhin der Umriss, aber nicht Figur in Figur gesehen. Da ist das Sehen grösstentheils verdrängt durch die voreilende Apperception; welche freilich auch zu Erschleichungen geneigt ist.)

2. Der Winkel α im Dreieck α [triangle] oder α [triangle], besser fürs Anfangsglied [triangle] α und [triangle] α hängt davon ab,

ob die Vorstellungen *schnell* sinken oder *langsam*; die Höhe von der Stärke. Je stärker, desto mehr Spannung des Widerstandes, der also die Figur steiler, die Reihe kürzer machen wird.

3. *Wo wenig Widerstand*, etwa von physiologischer Seite, da werden die Reihen lang. Das kann die Evolution erschweren! Umgekehrt im Gegenfalle. Hieraus scheint sich das muntere, gehaltlose Wesen der täuschenden Fähigkeiten zu erklären. Die welche leicht lernen und am Ende nichts wissen! Umgekehrt die anfängliche Unbehülflichkeit tieferer Naturen, die wenig von sich geben können, weil sie schwerer evolviren. Bei ihnen muss die *Reflexion* hinzukommen; *künstlich*, *Reihen aus Reihen* bilden.

Vorstellungsreihen. 1) Das Anfangsglied wird mehr gehoben, jedoch mit *abnehmender* Energie, weil die hintern Hülfen früher ermatten. 2) Das Endglied, nachdem es einmal gehoben ist, wird mehr *getragen*, durch die nun vereinigten Hülfen. 3) Der Widerstand wird *allmählig* (*wider* das statische Gesetz, welches von Anfang an verletzt wird) zum Weichen gebracht. Die Reihe *schleicht* gleichsam hervor, indem Anfangs bei weitem nicht die ganze Hemmung wirkt, die allmählig hervorkommt. Die Anfangsglieder steigen; aber während sie nun wieder sinken sollten, sind ihre niedrigern Reste als constante Kräfte anzusehn, die immer mehr Glieder der Reihe hervorheben, welche ihrerseits weiter wirken. Der Druck des Widerstandes fällt nun auf die vordern Glieder, welche je geschwinder sie sinken sollten, um desto stärker gespannt sind, und in sofern den Widerstand zurückdrängen helfen. In der Mitte wird die Reihe gleichsam von hinten und von vorn hervorgetrieben; von hinten, weil die hintere Hülfe von Anfang an auf sie wirkte; von vorn, weil die vordern weit genug hervorgetreten sind, um auch die stärksten Reste in Thätigkeit zu setzen. Doch scheint das Hintere jetzt schon ermattet (1). 4) Längere Reihen werden, ungeachtet der Anfang der Evolution schwerer ist, doch den Widerstand länger zurückhalten. Sie haben gleichsam mehr Masse als die kurzen, welche schnell sinken, so wie sie leicht steigen.

Ablaufen der Reihen. Die Reproduction des Anfangsgliedes für sich ist nur sehr unvollkommen. Aber das Memoriren als eine bekannte Thatsache, oder auch das Corrigiren nach einem Ideale, zeigt klar, was zum richtigen Ablaufen der Reihen nöthig ist. Nämlich: die Reihe muss nicht bloss einmal, sondern vielemal seyn gebildet worden. Jede einzelne Bildung hinterlässt eine

Involution. Diese wird in der Zeit der entstehenden Reproduction selbst reproducirt, und wirkt dann als eine Gesammtkraft, dergestalt, dass jedesmal das nächste noch mangelhaft hervorgetretene Glied der Reihe wie durch ein negatives Urtheil bezeichnet angesehen werden könnte, wenn nicht eben der Negation zuvorgekommen würde durch die Anstrengung selbst, welche die involvirte Reihe in *allen* Theilen macht. Und in vielen Fällen zieht sich der Process so auseinander, dass die Negation sogar ausgesprochen wird. „Das Werk ist noch *nicht* fertig, denn es fehlt dies und das." Da hat die Anschauung des Werks — bestünde auch das Werk nur im Aufsagen des auswendig Gelernten — gerade so viel gewirkt, wie jedesmal ein Angeschautes wirkt, indem es negative Urtheile hervorruft*).

Beim vollständigen Reproduciren müssen sich also die vielen vielmal gebildeten Reihen gegenseitig ergänzen. Der Anfang der Reproduction bis *zum Aussprechen* geschah noch nicht mit der ganzen vorhandenen Kraft. Er befriedigte ein Streben und regte dadurch ein neues auf. Setzen wir die einzelnen Bildungen $= A, B, C, D$, und $A = a, b, c, d$, $B = \alpha, \beta, \gamma, \delta$, u. s. f., wo $a = \alpha$, $b = \beta$, u. s. f., so mag a durch sich selbst und mit der ersten Energie des ganzen A hervortretend, nur unvollkommen b, c, d, evolviren: so ist dadurch B begünstigt, dergestalt, dass β schon *als enthaltend* α und durch dasselbe bestimmt hervortritt und γ nach sich zieht u. s. f. Wäre nämlich β *zuerst gegeben* worden, so wäre von ihm aus, als vom Anfangspunct, die Reihe reproducirt. Diesem Falle nun nähert sich der Process, während b von a, wenn auch nicht vollständig gehoben wird. So wird jedes Glied nach dem andern zum Anfangsgliede**). Und vermöge des *Weiterstrebens* wirkt noch a mit α, b mit β u. s. f. während ihres

*) Auf diese Weise erklärt sich wohl auch am besten das mühsame Reproduciren, welches erst stockt, dann bei längerer Besinnung hintennach gelingt; auch oft zuvor falsche Glieder einschiebt, die wohl auch für falsche erkannt werden, wie wenn die Knaben sagen: „A, — nicht A" — wer folgte auf Tiberius? „Nero, — *nicht* Nero, sondern Caligula." Da scheint eine Nachwirkung solcher Reihen, die Anfangs nicht hervortraten, Statt zu finden. Es bedarf aber einer Erklärung, warum nicht alle zugleich wirkten, wenn allen zugleich freier Raum gegeben war? — Vollständiger und langsamer Vortrag (einer Musik oder Rede) giebt ohne Zweifel *allen* Gliedern Zeit, um ihr eigenes Recht im Vesthalten des Vorhergehenden und im Herbeiführen des Nachfolgenden, — *ihr* Moment im Ganzen fühlbar zu machen. Uebertriebenes Tempo ist die Geschmacklosigkeit selbst.

**) Darauf kommts an, jedes Glied muss als Anfangsglied gelernt werden. Die Reihe 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 muss so gelernt werden: 67, 567, 4567, 34567 u. s. w.; dann zu dreien 123, 234, 456 u. s. f.

eigenen Sinkens, mit ihren Resten auf das Folgende. Die Vollständigkeit des Processes aber hängt davon ab, dass der gleichartigen Reihen genug seyen schon gebildet gewesen, damit jede unvollkommen hervortretende durch eine andre, oder auch selbst durch die vorigen schon gesunkenen, aber wieder hervorgehobenen, ergänzt werde. Denn hier ist im allgemeinen Wechselwirkung aller Reihen. Und Befriedigung entsteht erst, nachdem jede Involution vollständig in dem Evolvirten sich wiederfindet, so dass ihr Antrieb nichts neues mehr hinzuthun kann. Vollkommene Reproduction ganzer langer Reihen setzt also *Tiefe* voraus. Absichtliches *Merken im Memoriren* ist unstreitig ein inneres Wiederholen und dadurch vielfache Reihenbildung. Das kann ohne Apperception nicht geschehen. Die Mnemoniken verrathen den oft sonderbaren Gang der Apperception; etwas einigermaassen Aehnliches muss ihren Künsten das Daseyn gegeben haben.

Ablaufen der Reihen. Wenn einerlei P durch seine Reste r und r' auf Π und Π' wirkt: so unterscheide man drei Zeiten.

1) Zuvörderst wirkt r geschwinder auf Π, als r' auf Π'; folglich bekommt Π einen Vorsprung vor Π'. Aber die Geschwindigkeit des Π' ist eben desshalb ein ganz freies Steigen, so lange bis Π' eben so geschwind geht, als Π, dessen Bewegungen durch den Widerstand (der a, b, c u. s. w.) vermindert wird. Man berechne also dasjenige t, wofür Π und Π' gleiche Geschwindigkeit haben. Bis dahin steigt Π' ohne allen Einfluss der a und b u. s. w., und sein Gang ist aus der einfachsten Formel $\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right)$ zu bestimmen †).

2) Von dieser Zeit an gehn Π und Π' *gleich* geschwind. Denn Π' würde zwar in dem Augenblick, wo es an den Widerstand stösst, seine vorige Geschwindigkeit vermindern müssen, wenn es allein ginge. Aber Π geht ihm voran; und Π' kann wenigstens eben so geschwind folgen. Hat es merkliche Kraft gegen den Widerstand, so geht eben desshalb auch Π geschwinder. Ohne grosse Fehler wird man also den Gang von Π berechnen bis zu dessen Maximum. Und wie viel Π zugenommen, so viel wird zu dem ω' des Π' nur gerade zu addiren seyn.

3) Ist aber das Maximum des Π aus dessen Formel gefunden, so sieht man, dass von hier an die Hemmungssumme zwischen Π und dem Widerstande beiderseits niedersinkt. Wenn

---

†) Psychol. Bd. I, S. 291.

nun die Rechnung zeigt, dass jetzt Π' im Vordringen noch begriffen ist: so spannt es dadurch den Widerstand noch mehr; und dieser wirft sich auf das mehr nachgiebige Π; daher dasselbe schneller sinken wird, so dass Π' noch mehr Raum erlangt.

4) Im Ganzen ist nicht zu vergessen, dass jede Anregung, welche das reproducirende Glied giebt, eine Menge der Π, Π', Π'', Π''' u. s. f. ins Bewusstseyn dergestalt bringt, dass dadurch dem Widerstande immer mehr Kräfte entgegengeführt werden. Denn wiewohl das Vorschreiten der Reihenglieder nur von der reproducirenden Vorstellung abhängt: so kommen sie doch in den Summen wie $'\Pi = \Pi + \frac{\varrho \Pi}{\Pi}$ als selbstthätig gegen das Zurücksinken sich anstemmend in Betracht. Freilich fällt davon dasjenige wieder weg, was sinken muss, indem der Widerstand sich nach vorn hin wendet, während das Hintere sich vordrängt.

Vorstellungsgewebe. Die Puncte des Umrisses sind die Anfangsglieder der Reihen. Ist also das Gewebe nicht so gross, dass ein solches Anfangsglied *ganz gesunken* wäre, bevor das Gewebe diametral durchlaufen ist, (und dann wäre von keinem *Umrisse* zu reden): so hat der Umriss die meiste Kraft des Hervortretens, die Reproduction geht also von aussen nach innen. (Und von da an geht dann *nebenher* die Evolution im Gewebe weiter. Man betrachte von der Seite her einen Kreis. Die Sehnen, welche rechts und links sich evolviren, treiben zusammen gegen die Mitte, aber nicht *bloss* in den Mittelpunct.) — *Aber diametral?* Man wird vielmehr die kürzeste Linie als diejenige Reihe des Gewebes ansehn müssen, welche das meiste Evolutionsvermögen hat. Also freilich auch als die, welche am wenigsten zu thun giebt. Man möchte sagen, die *längste spanne am meisten!* Etwa die Reflexion?

Da indessen der Vorzug des Anfangsgliedes nur auf dem Zusammenwirken der simultanen Hülfen beruht: so mag der Mittelpunct, wenn er *stärker* (etwa näher!) ist, eben so viel oder mehr Kraft zum Hervortreten haben, besonders wenn *seine* simultanen Hülfen *auch* stärker sind. Dann wird bei ihm die Reproduction des Gewebes anfangen; und *seine* Reihen haben das meiste Evolutionsvermögen *).

---

*) Poesie und Rhetorik legen das Starke ans Ende, indem sie zugleich das Ganze zusammenfassen. Bei ihnen entsteht am Ende ein Gemälde oder Bildwerk, dessen Mitte eine Umgebung hat. Dagegen Thurm und Giebel mitten in der Fronte, zur Verstärkung der Mitte. Es braucht da-

Vorstellungsgewebe können sich partiell, in Beziehung auf gewisse Reihen, mehr als in Hinsicht anderer evolviren. Wie wenn Kreise in Einer Linie liegen. Der Blick wird sie nach der Richtung dieser Linie verfolgen; das Uebrige bleibt mehr involvirt. — —

Ohne Zweifel giebt in ihnen etwas, wie Verschmelzung *vor* der Hemmung, Brechung, gleichsam Färbung. Schon bei Stimmen, die in gleichem Tacte fortgehn. Bei mannigfaltigen Blumenformen, die nicht immer aus der Mitte wollen gesehen seyn, z. B. die Amaryllis, die halbgeöffnete Rose, die Hyacinthe. (Wer zu nahe kommt, sieht nicht recht. Er sieht die Figuren *in* der Figur, aber nicht den Umriss. Der unbefangene Zuschauer muss fern stehen.) *Hemmung*, und zwar der ärgsten Art, entsteht ohne Zweifel, wenn eine Stimme in geschwinderem Tact singt, als die andere. Da sollen die Noten verschmelzen, die Tacttheile sollen zusammenfallen, und können nicht. Es wird hier ein Maximum geben, jenseits dessen einerseits die Störung weniger auffallend, andererseits aber das Reproductionsgesetz dergestalt ermattet und verdorben ist, dass nur Unordnung gefühlt wird.

Spannung der Reihen nach hinten kommt bei jedem Anblick einer *Gestalt* da vor, wo man von der Mitte her gegen die hemmenden Grenzen des Umrisses anstösst, vorausgesetzt nämlich, dass innerhalb der Gestalt schon eine Reihe war gebildet wor-

---

bei aber die Reproduction nicht in der Mitte anzufangen. Die Auffassung mag von der Seite beginnen, so giebt sie eine Reihe, deren grösstes Glied allmählig wächst, während mit ihm die vorhergehenden verschmelzen. Solche Reihen laufen rückwärts ab, nämlich vom grössten Gliede an; daher die Befriedigung beim Absteigen von der Höhe. So auch bei der Tonleiter, die man erst herauf, dann herab geht. Die tiefen Töne sind zwar nicht eigentlich schwächer, aber Wölbung und Zuspitzung gehen bei ihnen langsamer, weil die sinnliche Empfindung ein grösseres dt erfordert. (Daher schreibt der Componist Bass-Passagen sehr leicht, aber es findet sich empirisch, dass die Wirkung bei der Ausführung ausbleibt. Desswegen muss auch die Fuge ihr Thema im Bass oft doppelt so langsam bewegen.) Demgemäss muss man in das Bewegungsgesetz der Vorstellungen beim Steigen eine Constante hineinbringen, die für verschiedene Vorstellungen verschieden sey. Frage: sind nicht hohe Diskanttöne eben so schwer zu unterscheiden? Jedenfalls ist die Wölbung von jedem Tone aus nicht nach beiden Seiten völlig gleich. Brechbarkeit? für die Verschmelzung vor der Hemmung. Töne des Waldhorns scheinen minder brechbar, als Töne der Geige. Vielleicht giebt es auch einen deutlichen Bass, der dem gewöhnlichen Diskant an Brechbarkeit gleichkommt. Aber dann würde ein ähnlicher Diskant doch brechbarer seyn. Auf der G-Saite sind alle Töne auf der Geige ähnlich dem Waldhorn; italienische Stimmen mehr brechbar, als deutsche.

den, deren spätere Glieder die früheren wiederholen, so dass dadurch eine Reproduction geweckt wird, welche an den Umriss anstossend sich gehemmt findet. Eine gesprenkelte Blume, ein Haus mit vielen Fenstern bei einerlei Grundfarbe der Wand, eine Geschichte, worin die nämlichen Personen oftmals handelnd wiederkehren, eine Musik, worin dieselben Töne und Wendungen öfter wiederkommen, ein bunter Stein, kurz alles Bunte, wobei bis zum Umrisse hin eine Abwechslung mit Wiederkehr vorkommt. Wo dies Bunte aufhört, wo es vom Einfärbigen begränzt ist, da ist Hemmung der Reproduction, also *Spannung* der Reihen. Also wird in diese Spannung die Auffassung des *Ganzen* versetzt und vereinigt. Beim Anschauen kommt Rückkehr, Rückblick hinzu.

Wird man nicht eine Reihe so construiren können, dass sie rückwärts laufend reproducirt werde? Wenn die Vorstellung a, anstatt zu sinken, steigt, während $b, c, d, e, ..$ dazu kommen: was wird erfolgen?

Hier ist erstlich ein Unterschied zwischen dem Steigen bei verstärkter Wahrnehmung, und dem Steigen einer zuvor schon vorhandenen, sich nur allmählig erhebenden Vorstellung a. Doch könnte letzteres erreicht werden durch jenes. Auch durch Näherkommen einer bekannten Gefahr, oder durch allmähliges Annähern eines gewünschten Gutes. So etwas scheint wirklich *Rückblicke* zu veranlassen. Der Student durchläuft wohl rückwärts die Klassen von *Prima* bis *Sexta*. Und die Namen selbst deuten so etwas an! Die Rangordnungen desgleichen. Besonders die der *Gründe;* denn man redet ja von *letzten* Gründen!

Bei sinnlichen Wahrnehmungen hindert nur die Abnahme der Empfänglichkeit die Voraussetzung gar sehr. Allein beim Bergsteigen, beim Sonnenaufgang, bei Aufblühen der Blumen, u. dgl.*) möchte doch die Sache vorkommen. Dann wäre der *Rückweg* auf einer Reise die natürlichste Gedankenfolge. Und wie findet wohl ein Thier den Rückweg?

In den Formeln wie $\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{II}}\right)$ hindert nichts, r so gross zu nehmen als man will. Es ist kein Verhältniss zu P vorgeschrieben.

Verbindungslinien. Man betrachte einen Zweig mit Blät-

*) Beim Hineilen des Blicks auf einen anziehenden Punct! Mittelpunct! und eben deshalb *ausstrahlenden* Punct! Annähern an einen Thurm, der immer grösser scheint; an einen Wasserfall; an eine rauschende Musik.

tern. Die Blätter hängen durch ihre Stiele mit dem Zweige zusammen. In der Verfolgung der Stiele concentrirt sich die Auffassung der Blätter. (Die Stiele sind auch nicht blosse Linien, sondern Canäle. Sonst wären die Figuren der Blätter geschlossen. Ist die Figur offen, so geht das Streben von *innen nach aussen*, zur Thüre hinaus.) Das Gegenstück wäre eine Zeichnung des Zweiges, wo man die Stiele wegliesse, jedes Blatt ergäbe nun eine völlig geschlossene Figur. Man würde geneigt seyn, die Blätter als wegfliegend vorzustellen, d. h. mehr Raum zwischen sie und den Zweig und zwischen ihnen unter sich zu setzen. Dies veranlasst die Frage: wie werden geschlossene Figuren neben einander gesehen? Gewiss mit einem Streben zur Sonderung, wie bei sehr figurenreichen Gemälden. Da ist ein Vorspiel der logischen Analyse. *Gedränge* von Figuren. Was drängt denn da? Natürlich nur die Störung im Zusammenfassen. Gedränge der Stimmen in der Fuge. Gedränge historischer Begebenheiten u. s. f.

Veränderung der Reihen entsteht unter andern, indem der Mensch von dem, was ihm begegnet sey, erzählt. Hier wird ausgelassen und zugesetzt. Was auf die Schwelle fiel, konnte nicht behalten werden. Die stärkern Glieder rücken näher zusammen, sie verschmelzen im Steigen weit stärker. Aber eben dadurch kommen neue Contraste zum Vorschein. Die Sprache greift ein; die allgemeinen Begriffe, welche ihr anhängen, bilden nun eine Reihe, die dem Erlebten, Gethanen, Gelittenen ähnlich seyn soll und es vielleicht nicht ist.

Anhalten der Reihen. Jemand klopft an eine Thüre; es dauert eine Weile, bis sie geöffnet wird; unterdessen vertieft er sich in Gedanken und vergisst den Augenblick, da er eintreten konnte. Die Thür wird wieder geschlossen. Einen solchen nennt man zerstreut. Aber man sollte vielmehr den verwickelten psychologischen Mechanismus untersuchen, der hier vorkommt. Das Anklopfen gehört einer Nebenreihe der zweiten Ordnung, wenn das Geschäfft, wesshalb man kam, die Hauptreihe, das Hingehen die erste Nebenreihe war, welche Nebenreihe nun wieder das Anklopfen und Beachten des Oeffnens mit sich führt. Die Nebenreihen müssen sich in ihrem Ablaufen nach den Umständen richten; die Hauptreihe darf dadurch nicht aus ihrem Zusammenhange kommen. Dies *Warten* der Reihen auf einander ist die Hauptsache bei der Bildung des thätigen Menschen. Bei den Thieren ist dies Warten leichter; — warum? weil sie sich nicht

leicht vertiefen. Doch würde ein Hund, der vor der Thüre wartet, sich leicht durch einen andern Hund zum Fortlaufen bringen lassen.

Ich beobachtete einst ein Gewächs, das an einem Stengel wohl hundert Knospen trug. So lange die kleinern Knospen dicht gedrängt waren, wuchsen sie wenig, sie *warteten*, bis sich die grösseren, niedriger stehenden, allmählig trennten. So wie eine Knospe Freiheit erlangt hatte durch ihre Sonderung, wuchs sie schnell. Der Stengel selbst befolgte in seiner Entwickelung die nämliche Ordnung. Immer sah man ihn in der Gegend am schnellsten wachsen, wo es darauf ankam, diejenigen Knospen mehr auszubilden, an denen eben jetzt die Reihe war, aus dem Gedränge erlöst zu werden. Nur wenige der obersten Knospen hatten nicht warten können; sie waren erstorben, ehe an sie die Reihe kam, aus dem Drucke erlöst zu werden. — So sollten auch die Reihen warten können, bis ihr Ablaufen möglich wird. Der Knabe, der aufgelegt ist, Unterricht anzunehmen, muss gerade so im Warten geübt seyn. Seine von innen hervordringenden Gedanken müssen angehalten werden, während er lernt. Wo dies Anhalten fehlt, hört er nicht auf den Unterricht. Wie oft mag das in den Schulen unbemerkt bleiben.

Vorschiebung. „♪ ♪ ♪ | 𝅗𝅥 Gieb mir das Schwerdt! u.s.w." Hier ist offenbar die Hauptvorstellung schon Anfangs im Bewusstseyn*); aber *gedrückt*, (nicht einerlei mit gehemmt) und durchs Vorschieben befreit. Die Energie des Vorschiebens kann grösser oder kleiner seyn; z. B.

♩ | 𝅗𝅥 , ♪ ♪ | 𝅗𝅥 , ♪ ♪ ♪ | 𝅗𝅥
Das Schwerdt gieb das Schwerdt gieb mir das Schwerdt!

wo der Klimax noch deutlicher so stünde:

[musical notation]

oder [notes] | 𝅗𝅥, (nicht [notes] | 𝅗𝅥), [notes] | 𝅗𝅥. —

Dies reducirt sich aufs Warten. Denn die Hauptvorstellung wartet bis zu dem Moment, wo etwas Anderes hinzukommt, mit ihrem vollen Hervorbrechen. Sie liegt im Hinterhalt. Wo Soldaten,

*) Vielleicht ist sie *nicht* schon im Bewusstseyn, sondern steigt, vorschiebend ihre Vortreppe; diese aber regt die ablaufende Reihe an. — Bei Griechen und Deutschen schiebt das Hauptwort den Artikel vor. Da wartet doch nicht das Hauptwort auf den Artikel. *Ut* und *cum* bezeichnen das Vorschieben.

Bedienten, Musiker etwas gemeinsam beginnen und treiben, da muss Jeder warten. Kinder sollen warten und vielfach Andre vortreten lassen. (Auch Thiere *lauern*.)

Bei der unmittelbaren Reproduction kann der freie Raum beengt seyn. Aber besonders ist die neue Anschauung, sofern sie den freien Raum bewirken soll, hier nur Zusatz zu der schon vorhandenen physiologischen Hemmung und vielleicht nur Tropfen im Ocean. Dann wird die ganze Veränderung, die sie bewirkt, geringer. (Soll umgekehrt der freie Raum so *weit* als möglich werden, so muss er gleichsam Breite haben, d. h. vielen Vorstellungen muss zugleich freier Raum gegeben werden, damit sie zugleich steigen.)

War nur die physiologische Hemmung selbst in einiger Spannung gegen die vorhandenen Vorstellungen, so würde, indem diese zurückweichen, die Hemmung vorschreiten, d. h. die erste Wirkung der neuen Auffassung ist *Verdüsterung;* das Neue setzt in Verwirrung, es betäubt; und dazu *braucht* es gar nicht der Qualität nach neu zu seyn, sondern *selbst* das sonst schon Bekannte, jetzt nur neu Gegebene übt diese betäubende Wirkung. Das ist *Unbesinnlichkeit*, wie bei Alten, und bei Kindern, die selbst in ihrem Kreise nicht lebhaft sind. Solche Schwäche macht den Unterricht ohne Zweifel selbst da schwer, wo er an Bekanntes anzuknüpfen gedenkt; es vereitelt die Wirkung selbst der richtigsten Methoden.

Der Eindruck des Neu-Gegebenen *) muss also erst anwachsen (durch Fortdauer oder Wiederholung), damit diese fremde Hemmung bei dem Nicht-Blödsinnigen überwunden werde. Alsdann beginnt die Reproduction; in dem jetzt geschafften freien Raum. Sie fängt also später an. Ueberdies aber hat das Neu-Gegebene fortdauernd eine grössere Hemmungssumme zu überwinden; der freie Raum wird also nicht gehörig zunehmen **).

---

*) Gute Köpfe sind in ihrer Beweglichkeit (der Nachgiebigkeit für das Neue) sehr zu unterscheiden von der französischen Leichtfertigkeit, die nicht verträgt, dass man etwas *erschöpfe*. Da weicht zwar augenblicklich der Widerstand von innen; aber er kehrt bald zurück in Form eigner Einfälle, die sich nun nicht länger durch *Einerlei* zurückhalten lassen.

**) Guter Unterricht beim guten Kopfe setzt sich in der Lehrstunde leicht in Besitz der passenden Vorstellungen des Zöglings, indem die Reproductionen nach dem Cubus der Zeit höchst *zahlreich* geschehen, wenn der Unterricht *reichhaltig* ist; besonders soll er im Anfang der Stunde, und so auch im Anfang jedes längeren Vortrags *soweit* reichhaltig seyn, als nöthig, um eine zusammenhängende, und hierdurch *haltbare, dauernde* Vorstellungsmasse zu gründen, die er später mehr innerlich, also vielfach wiederkehrend, bearbeiten könne.

Es wird von den vorhandenen Vorstellungen *weniger gehemmt* werden, als geschehen sollte. Die auf die mechanische Schwelle fallen sollten, werden schwerlich dahin gelangen. Denn die hemmende Kraft verzehrt sich grossentheils gegen die fremde Hemmung. Daher keine wahre Vertiefung, sondern Verunreinigung des Neuen durch alte Nachklänge, durch die eben gegenwärtige Stimmung oder Verstimmung. Ein habituelles trübes Element kann damit zusammenhängen. Natürlich ist dies Alles noch schlimmer, wenn das Neu-Gegebene nichts Früheres zu reproduciren findet.

Guter Unterricht kämpft bei schlechten Köpfen anfangs mit der physiologischen Hemmung. Nun wird diese zwar bis auf einen gewissen Punct zurückgedrängt, aber gleichsam auf der *mechanischen* Schwelle gespannt bleibt sie stehen. Unterdessen will der Lehrer fortfahren; der Beginn des Unterrichts hat *gewisse* Reproductionen mühsam hervorgerufen; diese werden, wenn der Lehrer weiter geht, entweder wieder sinken, oder sie streben, sich nach ihrer *alten* Art in Reihen zu entwickeln und machen dadurch den Fortgang unmöglich. Das ist *Steifheit*, nicht Blödsinn.

Steil wird diese Figur ◣ um desto mehr, je schneller die Hemmung der Anfangsglieder. Alles, was neu zu lernen ist, bildet desshalb kurze Reihen. Je öfter es wiederholt wird, desto mehr Breite, wie ◥. Woher aber solche klanglose bäurische Menschen, wie H. M.? die doch leicht lernen, und genau behalten? Selbst solche, wie E. G.? Der Resonanzboden fehlt. Statt eines früheren Unterrichts, wie er hätte seyn sollen, war ihnen die Gewohnheit, bloss zu *lernen*, und damit hin! Die Menschen fühlen nichts, weil sie nicht ahnden, dass man etwas fühlen, oder doch sich beim Gefühlten aufhalten könnte. In ihnen bleibt alles auf der alten Stelle, sie mögen beschäfftigt werden, mit was man will. Diese Unbestimmbarkeit kann aber auch auf Rechnung eines trüben Elementes kommen. Soll man sagen, es fehle ihnen die Verschmelzung *vor* der Hemmung? Es fehle der Affect? Warum fehlen sie? — Jene hatten lange Zeit nichts gemerkt von dem, was sie sahen; die Erfahrung war ohne Frucht. Eben so Anfangs bei L. K. Aber woher hier nun Gefühl? Aus *persönlicher* Anhänglichkeit. Freilich kam es erst nach. Bei talentvollen, aber roh aufgewachsenen, dann hintennach eines tüchtigen Unterrichts theilhaftig gewordenen, schlägt die Reh-

heit nach. So die Mystik oder Dogmatik bei Theologen, die Philosophen *geworden!*

Dagegen der launenhafte, wüthende C. D., der Mensch, hinter dem feines Gefühl verborgen lag, nachdem zuvor das Gemüth in Ruhe gebracht war. (Feines Gefühl hat seinen Sitz in den Familien, und hat dort auch seine Gränze. Wuchs ich doch unpoetisch heran!) Rührung, vergänglich, selbst misslich wie sie ist, wegen der nachfolgenden Reaction, wenn ihr Product in den Gedankenkreis nicht passt, thut doch das Meiste gegen Wildheit; denn sie giebt dem Menschen eine neue innere Erfahrung, ohne welche selbst das Gewissen nicht dauernd eingreifen würde; das Gewissen rührt ja auch! Es führt durch den Affect zur Sittlichkeit!

Besänftigen kann die Zucht. So wird sie durchgehends wirken. Aber die rechte Reizbarkeit bringt sie nicht hervor. Sie macht die klanglosen Menschen nicht tönend. War es nicht eben so mit L. St.? der doch gerührt werden konnte. Aber er blieb geschmacklos, wild lustig, keiner höhern Freude empfänglich, zwangvoll der Autorität sich beugend.

Viel mehr Verstand, Scharfsinn sogar, aber nicht eigentlich Geschmack entwickelte J. O.; eine Zusammensetzung aus D.'s *wüthendem* Wesen, das erst besänftigt werden musste, mit M.'s platter Lernfähigkeit, aber gewöhnt sich anzuschliessen.

Affect beweist Beweglichkeit, wenn er leicht entsteht; Starrheit, wenn er lange bleibt.

Erweiterung und Zusammenziehung des Blickes. Man kann noch hinzusetzen *Theilung* des Blicks; und Beweglichkeit um den Hauptpunct, oder das richtige Verfahren, die rechte Stelle nach allen Rücksichten, urtheilend oder handelnd zu treffen. Vernunft und Verstand!

Bei der Erweiterung wird es durchaus nothwendig, die Einzelnheiten fallen zu lassen. Die kleine Figur zu evolviren muss man sich versagen, wenn der Umriss, vollends die Weite soll gesehen werden.

Die reproducirende Vorstellung, wenn nur Eine ist, soll *(männlich!)* mit vielen verbunden seyn, um weit zu reichen. Also muss der Unterschied ihrer Reste für das näher Liegende gering seyn; die Reihe war lang, und dennoch nicht *zu* lang.

Und *Anstrengung*, männliche Kraft soll in der Reproduction seyn. Also Zurückhaltung des Fremdartigen durch die Apperception, so lange bis die Reihe abgelaufen. Dann aber muss die Reihe in ihrer Evolution (der klare Gedanke) *angehalten*, fixirt

werden. Das können die Schwachen nicht, die Faulen wollen es nicht.

Erweiterung und Zusammenziehung fordern, dass für einerlei Vorstellung vielfach verschiedene Reihen in dem nämlichen Gesichtskreise bald kürzer (für diese), bald länger (für jene) gebildet werden. Und dann muss noch Herrschaft des Zweckbegriffs dazu kommen, um bald die längern bald die kürzern Reihen zu gebrauchen. Historischer u. s. w. Unterricht muss dafür sorgen, dass die Reihen so gebildet werden; nicht wie man einen Roman *nach* dem andern liest. Bei Erweiterungen kann man annehmen, dass die reproducirende vielfach zusammengesetzt, also theilbar ist. Es giebt eine gewisse bequeme, natürliche Zusammenfassung (in der Zeit etwa eine halbe Secunde); was in diese Begränzung fällt, wird Eins, wenn man es nicht zersetzt. (Bei Kindern, denen Alles zu Allem wird, der Stock zum Degen oder zum Reitpferd, u. s. w. mangelt die Zuspitzung).

Aus der Zuspitzung, wenn sie habituell, zur Fertigkeit wird, scheint die grosse Wohlthat der Reihenbildung hervorzugehen, vermöge deren sie die Gleichzeitigkeit der Entgegengesetzten verhütet und die sonst unvermeidliche Hemmungssumme beseitigt. Alle Töne auf einmal wären unerträglich; die Tonlinie hingegen, als Involution einer Reihe, belästigt uns nicht im mindesten. Sie schafft — *Freiheit der Reflexion*, welche sich auf jeden beliebigen Punct der Reihe versetzt, alle andern aber in gehörige Entfernung stellt. Wer diese Wohlthat einmal kennt: der strebt überall nach Ordnung in den Gedanken, d. h. er *sucht* Reihenbildung.

Ist die Reihenbildung gehemmt *gewesen:* so giebt es schwache Verschmelzungen und kurze Reihen. Aus ihnen alsdann keine breite Wölbung und allzuleichte Zuspitzung. Diese Art Menschen nimmt alles positiv hin, wie man es giebt; und bleibt gleichgültig; klanglose Menschen. — Starke Verschmelzung mit langen Reihen giebt dagegen zornmüthige Kritiker, denen nichts gut genug; *Urtheiler!* — wenn sie nicht im Voraus reine Uebersicht hatten. Die Reihen mögen lang seyn, wenn sie aber begränzt sind und nicht über jede Gränze hinausgehn, so wird *das* Fremde, wie *der* Fremde ein *hostis*. Es kommt dann auf die Grösse des einmal abgegränzten Gesichtsfeldes an.

Ist dagegen die Reihen-Evolution *jetzt* gehemmt, so tritt nur das Gröbste auseinander; die feineren Unterschiede verschwinden; die Dinge erscheinen wie im Nebel. So entsteht das Gerücht, welches *erst* weglässt und dann zusetzt. Viele Menschen

lesen und lernen, wie wenn sie vom Hörensagen Unterricht empfangen hätten.

Es liegt überhaupt viel an der Art, *wie* sich eine Reihe hebt. Verliert sie sich in allerlei Seitenreihen, so verliert man leicht, wie man sagt, den Faden; entweder durch Eingreifen in eine andere Reihe, die sich an die Stelle jener setzt; oder die Seitenreihen verwirren sich unter einander (in schwierigen Fragen); dann sinkt der Anfang und das Nachdenken ist für diesmal am Ende. — So der Knabe, wenn er erst einige falsche Antworten gegeben hat. Es pflegt dann schwer zu seyn, die Reihen auf ihren Anfang zurückzustellen. Die Hemmung und das Weiterstreben der schon verunglückt hervorgetretenen Vorstellungen ist nun einmal da; der Anfang macht keinen reinen Eindruck. Nur die ächt philosophische Stimmung ruft den Anfang iu seiner Reinheit wieder hervor.

Warum kann man also die jungen Leute nicht sogleich, wenn man es wünscht, bis zur Fertigkeit in Rechnungen u. s. w. bringen? — Weil die allzuhäufige Wiederholung die Arbeit lästig macht; das ist eine halbe Antwort. Die Frage ist aber nach dem Grunde dieser Lästigkeit. Die Erschöpfung der Empfänglichkeit macht es hier allein nicht aus. Die Scheu vor Widersetzlichkeit eben so wenig. Jenes passt nicht, weil sie selbst arbeiten, also reproduciren sollen; dies nicht, weil man sonst mit vernünftigem Vorstellen, mit Zureden auskommen könnte. Der Hauptgrund liegt vielmehr darin, dass man die einmal schlecht oder gut abgelaufenen Vorstellungsreihen nicht ohne grosse Unbequemlichkeit wieder auf ihren Anfangspunct zurückführen kann. Der *nisus* der hintern Glieder, die noch *getragen* und gehalten werden, geht nicht rückwärts. Dies geht höchstens bei leichten Sachen, oder bei Geübteren an. Diesen muthet man zu, dass sie auf den Anfangspunct sich zurückversetzen sollen. Aber bei schwerern Sachen verdirbt es den *Geschmack* an der Wissenschaft; der an der *richtigen* Reihenfolge hängt.

Thesis, *Antithesis*, *Synthesis*. *Zahlenmystik*. Aller guten Dinge sind drei. Warum? Die durch ein verschiedenes Zweite veränderte Wölbung schwankt. Das Erste war zurückgestossen vom Zweiten, unter seinen statischen Punct, der ihm für jetzt wenigstens zukommt; es hebt sich wieder, da es wegen der von ihm vorgefundenen frischen Empfänglichkeit an sich das stärkere war. Nun muss ein Drittes dem Maximum der ganzen Wölbung entsprechen; oder wenigstens mit dem Ersten zusammenfallen. Thut es das nicht, so geht die Reihe fort, und schliesst sich

durch das Dritte, welches beide hätte vereinigen sollen, auch nicht ab.

Die Reproduction geht zugleich von mehreren Anfangspuncten aus. Z. E. wenn man ein Buch liest, so geht sie von jedem der gelesenen Worte aus, und nun müssen alle Entwickelungen zusammen passen. Thun sie es nicht, stossen sie in irgend einem Puncte wider einander, so muss die Hemmung bis auf die Anfangspuncte zurückwirken. Die Lebhaftigkeit und Vollständigkeit dieses Processes ist das Maass des Verstandes. Unverstand und Dummheit liegt in dem Mangel, in der Dürftigkeit, in der schwachen Constitution der Reproductionsreihen. Hingegen Aberwitz und Wahn liegt darin, dass die Reihen zwar ablaufen und sich verknüpfen, aber dass in irgend einem Puncte eine wesentliche Hemmung ausbleibt, und desshalb traumähnliche Verknüpfungen geschehen.

Der Aberwitz ist demjenigen lächerlich, der ihn entdeckt. Es scheint, dass hier die Erklärung des Lächerlichen hervorgeht. Seyen zwei Anfangspuncte der Reproduction A und B; die von da aus laufenden Reihen werden sich in einem, oder vielleicht in mehrern Puncten treffen, wo sie sich hemmen; diese Hemmung wird *abwechselnd*, und gleichsam oscillirend, von der einen oder von der andern Seite herkommen, wenn die Anfangspuncte A und B abwechselnd mehr hervortreten, und jeder wider den andern drängt. Z. B. Hr. N. ist *Doctor iuris canonici* geworden; er stützt sich dabei auf eine geringfügige Probe; er bittet desshalb bei einem von ihm vielfältig beleidigten Collegen, er bietet sein Buch statt Zahlung an; alle diese Umstände werden unfehlbar in H. bekannt. Warum lachen wir nun? Der Mann will sich gross machen; er macht sich klein; er bietet eine Gabe, die man kaum als Geschenk verlangte, statt des Geldes. Dies Schauspiel einer Grösse, die durch Erniedrigung gesucht wird, macht so lange zu lachen, als in uns noch der Gedanke der gesuchten Grösse sich evolvirt, und, während er fortstrebt, von verschiedenen Seiten her nach einander einen Stoss bekommt; sobald aber diese Evolution ganz gehemmt ist, bleibt bloss der Ekel an der Niedrigkeit zurück. Diese Stösse gegen das, was noch eine Zeitlang fortläuft, würden schmerzhaft seyn, wenn die Hemmung im geringsten schwierig wäre. Und sie werden schmerzhaft, wenn der Kriecher zum Zweck gelangt; also wenn unsre Vorstellung von seinem Thun so stark gemacht wird, dass sie sich den hemmenden Kräften nicht fügt. — Das Lachen aber, sofern es körperlich ist, zeigt, dass der Leib entgegengesetzte Stösse bekommt.

Evolution und Arbeit in Reflexion. Die gewöhnlichen Lagen des Lebens lassen Vieles involvirt, was bei neuer Lage sich sogleich entwickelt und wirkt und einen ganz neuen Geist in die Menschen bringt; z. B. Bürgergarden waren ein fremder Gedanke; jetzt kommt die Noth und man handelt gemeinschaftlich; man lernt sich und jeder den andern auf eine neue Weise kennen; das Thun schafft jedem ein neues Ich, das gemeinsame Thun ein neues Wir.

Was hier im Grossen, das geschieht täglich bei der Arbeit im Kleinen, nur mit dem Unterschiede, dass dem gemeinen Arbeiter bloss eine alte Vorstellungsreihe fast unverändert abläuft. Die Forderungen des Tages und der Stunde bestimmen, was zu thun, was zu bedenken sey. Darnach richtet sich die Lage der Vorstellungen; mit mehr oder weniger Affect.

Jede Arbeit hat ihre Hoffnung des glücklichen Vollbringens; sie hat ihre Furcht, mindestens vor Störung, vor Zeitmangel; sie hat ihre Anstrengung und führt zur Ermüdung. Die gemeinste Arbeit eilt wenigstens der Erholuhg zu; und der Fortgang der Zeit ist ihr angenehm.

— — Arbeit setzt sich meist aus ganz heterogenen kleineren Reihen zusammen. Der Glaser wählt erst die passende Glastafel. Dann bereitet er den Rahmen zur Aufnahme der Scheibe, dann schneidet er und schneidet wieder, dann verkittet er. Zu dem allen brachte er seine Werkzeuge mit, weil er im Voraus die Reihen überschaute. — Geduld und Ruhe ist dem geübten Arbeiter nöthig, sonst macht er alles halb. Das Motiv ist *hier* die Zahlung. Wie wirkt aber das Motiv? Es hebt die ganze Reihe und hält sie, so lange es nöthig ist, empor. Es hält sie zunächst von hinten nach vorn. Denn die *fertige* Arbeit erst wird bezahlt; und um die Arbeit fertig machen zu können, geht der Lehrling in die Lehre u. s. f. — Das Ablaufen der zur Arbeit nöthigen Vorstellungsreihen kann daher sehr schnell, auch rückwärts in beliebiger Ordnung geschehen; aber die herrschende Vorstellung wirkt zurückhaltend und in jedem Augenblicke fixirend, durch Prüfung dessen, was schon gethan, ob es genügend gethan ist. Die Hemmung geht hier erst von der Anschauung aus.

Ueberhaupt ist dreierlei bei der Arbeit zu unterscheiden. Die ablaufende Reihe in der Mitte, die herrschende Vorstellung drüber; die empirische Auffassung des Gethanen drunter. Dasselbe gilt von der absichtlichen Beobachtung eines Ereignisses; wo zur Arbeit nur die Thätigkeit des Leibes fehlt, die hier nicht in Betracht kommt.

Die empirische Auffassung nun *hemmt*, wenn das Thun oder

das Ereigniss nicht sehr schnell verläuft, jeden Augenblick das Ablaufen an einem bestimmten Puncte. Diese Hemmung bewirkt sogleich Spannung in dem hintern Theile der Reihe, wie beim Begehren*). (Die grossen Unterschiede sind hier nicht ausser Acht zu lassen, dass solche Reihen, wie die des Gärtners, Landmanns u. s. w., wo die Naturerfolge sich nach den Jahrszeiten richten, *sehr* langsam laufen, und in jedem Augenblicke scheinbar still stehen; während andre Reihen, wie die des Musikers, des Schauspielers u. s. w., gleichen Rhythmus mit den Vorstellungsreihen haben; noch andre aber, wie beim Fechter, bei aller Gymnastik, beim Taschenspieler u. s. w., ja bei allem, was mehr unwillkührlich gethan wird vermöge grosser Fertigkeit, durch ihre Mittelglieder unvermerkt schnell hindurchlaufen; so dass man kaum selbst bemerkt, was Alles man nach einander thut, — die Reflexion und ihre Analyse sich träge zeigt.)

Die Spannung sey nun vollständig erfolgt: so überspringt sie oft das Hinderniss, wie bei Versuchen, wo ein Ausweg schnell ergriffen wird, — oder bei Auslassungen, um die man sich weiter nicht kümmert, indem man forteilt; — fast jede Arbeit erlaubt sich solche kleinen Ungenauigkeiten, wie der Schüler, der sein Exercitium fertig haben will.

Dadurch ändert sich die Reihe; oft mit Kenntniss neuer Hülfsmittel, (die Sprache selbst wird auf diese Weise bereichert, indem man die Construction ändert, — die Rechnungsübung, indem man andre und neue Wege sucht;) oft auch wird die Reihe verdorben durch Gewöhnung an Fehler, die hintennach corrigirt werden müssen. — Das Ueberspringen verstärkt die entfernteren Verschmelzungen.

Aber bei langsamen Fortgang der Arbeit wird nun auch jeder

*) Ueber den Zustand der Reihe während der Arbeit ist zunächst so viel klar, dass der hintere Theil, wenn die Reihe bis *d* abgelaufen, also *a, b, c,* in Spannung des Begehrens steht, oder nach hinten anschwillt, und dass zugleich *e, f, g,* bis zu einem ungenügenden Puncte hervortreten, und im Hervortreten eine Hemmung erleiden, welche *wächst* und zurückwirkt. Unterdessen wird der Gegenstand, der nicht von der Stelle will, beobachtet; es entsteht die Frage: *woran liegts? warum zögert's?* — Mittel werden gesucht, d. h. die Vorstellungsreihen laufen seitwärts und die Spannung bekommt andere Richtungen. Dann wird ein neuer Anlauf genommen; die Hauptreihe wird von vorn her wieder in Bewegung gesetzt, indem die seitwärts liegenden Hülfsreihen mitwirken. Endlich geht's. Dies *Endlich* bezeichnet die Zeitdistanz, welche mit einem Rückblick auf das Zwischeneingeschobene verbunden ist. Wer *Erfahrung* hat, dem läuft nun die Reihe der Arbeit sehr zusammengesetzt mit allen diesen Seitenblicken fort; er ist auf Hindernisse aller Art gefasst.

Stillstandspunct, falls man still steht, ein neuer Anfangspunct; so dass nun künftig von *ihm* an die Reproduction weiter geht. Dann muss oft durch spätere Uebung das Fragmentarische wieder ergänzt — Bruchstücke von Reihen müssen wieder zusammengelöthet werden.

In der herrschenden Vorstellungsmasse gehen nun hiebei Veränderungen vor; wie bei Jedem, der während seines Thuns Erfahrungen macht *). — Der eigentliche Zweckbegriff ist hier zu unterscheiden von der oft sehr unbestimmt vorgefassten Meinung über die Mittel. Letztre ist hier ein Subject, das allerlei Prädicate nach einander aufnehmen muss. Ersterer ist eine Vorstellung, die unaufhörlich bald durch Begünstigung steigt, bald durch Hindernisse gespannt wird.

Zweierlei Begriffe treten hier unvermeidlich hinzu: die *Zeit*, und das *Ich*.

Die Ichheit wird leidend, und beschränkt, wenn die Arbeit nicht von der Stelle geht, misslingt, — und wenig gehoben, wenn sie nicht, oder minder, aus eignem Willen kam. Sie wird hervortreten, wenns nach eigner Wahl gelingt.

In dem Ich macht der Corporationsgeist des *Wir* die mannigfaltigsten Abschnitte. *Wir* sind bald diese, bald jene Gesellschaft, — die Menschen sind in *diesem* Puncte Freunde, im *andern* Puncte Feinde. Hier beklagt sich der Schüler beim Lehrer, dort hintergehn sie gemeinschaftlich den Lehrer. Eine reine, ihm ganz eigne Ichheit hat Niemand.

Eben so vielfach ist der Ehrtrieb. *Trieb*, — nachdem Lob und Tadel war hebend und hemmend gefühlt, — nachdem sogar ein Gesammt-Eindruck aus ähnlichen Fällen erwachsen war.

Es kommt noch der Begriff der *Nothwendigkeit* hinzu, die Arbeit in dieser und *keiner andern* Ordnung zu vollführen. Diese Nothwendigkeit ist theils an sich klar, wenn der Gegenstand des $n$ten Schrittes der Arbeit nicht eher als durch den $n-1$ten Schritt gewonnen wird; theils wird sie aus misslungenen Versuchen hervorgehn.

Kinder müssen warten lernen. Warten, während die Aelteren vorgehn. Zurückstehen, wo Andre den Vorrang haben. In den *Reihen* der Menschen die hintern Plätze einnehmen.

*) Im Gegensatz gegen die Reflexion in der Arbeit, wo die höhere herrschende Vorstellungsmasse *steht* und das unter ihr wechselnde lenkt, ist die Reflexion des Denkens eine *Bewegung* in der höhern Masse, beim Stillhalten der untern, die zum Object dient. Dies Stillhalten verursacht grosse Anstrengung. Es ist das, welches, wenn es misslingt, die Bewegung der obern Masse eben so unterbricht, wie wenn dem Arbeiter das Object, das er bearbeitet, unter den Händen verschwindet oder zerbricht.

Aber eben dies Warten lehrt auch jede Arbeit. Damit hängt das Beschwerliche der Arbeit zusammen. Doch auch die Spiele pflegen den Voreiligen, und den Vorwitz auszuschliessen und zu strafen. Also ist das Schwere der Arbeit nicht ganz im Warten zu suchen.

Der im Spiele wartet, ist gespannt durch die Bestimmtheit dessen was er erwartet. Wäre die Arbeit stets den Vorbereitungen angemessen, so würde sie diesen Vortheil auch haben, und dazu den Vorzug des *Werths*, der auf ihr Product gelegt wird, sey nun dieser Werth vom Arbeitenden *selbst* erkannt, oder *vom Erzieher* darauf gesetzt. Welches letztre nicht ungern angenommen wird; der Zögling lässt sich ja alles, was man will, zur Ehre und zur Schande machen. Eigentlich nur zum Ehren*zeichen!*

Dem Spielenden vergeht die Zeit schnell; ungeachtet häufiger Ungeduld. Dem Arbeitenden wird sie nur dann kurz, wann sie nicht zureicht, wann er nicht früh genug fertig zu werden fürchtet. Sonst wird sie ihm lang; nämlich wann die *Spannungs-Dauer* oftmals überschritten wird.

Diese Spannungs-Dauer scheint eine Hauptsache zu seyn. Starke Spannung hält lange aus. Schwache Spannung fordert viel Pausen zur Erholung. (Lange Capitel schaden einem Buche. Mangel an Ruhepuncten schadet einer Geschichte; — einem Beweise. Eine Parthie Billard, L'Hombre dauert nicht so lange als eine Parthie Schach. Darum ist jenes Spiel für die Mehrzahl; dieses für Virtuosen.)

Beim Fortschritt vom Leichtern zum Schwerern, mehr Zusammengesetzten (der Knabe lernt früher Regel *de tri* ohne Brüche, jetzt mit Brüchen) trennen sich die Glieder der Hauptreihen, ohne zu zerreissen, indem sie Mittelglieder aufnehmen. Die zwischen eingeschobenen Reihen gleichen den in Parenthesen eingeschlossenen Coefficienten, die als ein Involvirtes aufgefasst werden, während sie doch eine Reihe bilden. Man schreibt solche Reihen bequem senkrecht, wie:

$$x^3 + \left.\begin{matrix} a \\ b \\ c \end{matrix}\right\} x^2 \quad \text{u. s. w.}$$

Jedes Senkrechte ist eine solche Reihe *in parenthesi.*

Freier Raum. Merkwürdig ist, das immer die frühesten, ersten Eindrücke die zu seyn pflegen, welche sich am leichtesten reproduciren. Dass sie die stärksten waren, wegen späterer Abnahme der Empfänglichkeit, ist gewiss; aber der freie Raum

richtet sich ja nicht nach der Stärke. Und sonst pflegt das Jüngstverflossene, neulich Gelernte am leichtesten wiederkehren zu können. Gewiss ist, dass die Knaben ihre alten Fehler trotz aller Correctur wiederholen, dass ältere Systemformen ankleben und die neuern nicht munden, dass (nach Goethe im Werther) eine Geschichte zum zweitenmal nicht anders lauten darf, als zum erstenmale, dass man das Neue nach dem Alten beurtheilend, oft die neuern Umstände übersieht; andrerseits, dass man des Alten müde wird, und *dann* das Neue vorzieht, es dann auch leichter reproducirt, sich damit beschäfftigt, es weiter erzählt u. s. w. Das scheint in die Lehre von der Aufmerksamkeit zurückzuweisen.

Evolution. Beruht vielleicht das Hervorstrecken der Fühlspitzen der Insecten, das Kriechen der Thiere u. s. w. auf der Evolution innerer Zustände in den Elementen?

In den Wörtern bilden die Consonanten mit den Vocalen *vollkommene Complexionen*, sofern es auf sie allein ankommt. Da wären also *Am* und *Ma* einerlei. Worin liegt nun der Unterschied? Das *A* und das *M* können unmöglich einander hemmen; der Grad ihres Gegensatzes ist $=0$. Aber erst *mamamamama*... und *amamamam*... werden fast gleich vernommen. So der Triller von oben und der von unten, wenn beide lange dauern. (Der zu schnelle Triller ist nicht schön. Er geht schon über in die Secunde.) — Der Unterschied zwischen *Am* und *Ma* wäre unfehlbar Null, wenn nicht eine fremde Hemmung das Frühere eher ergriffe, als das zweite hinzukommt. Und wie unterschiede man sonst 𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱𝅘𝅥𝅱 von ♩? Hier aber ist klar, dass bei unendlicher Geschwindigkeit jenes sich in dieses verwandeln würde. Eine etwas zitternde Stimme, die den Ton nicht vollkommen ruhig trägt, kommt diesem Falle nahe. Eine endliche Geschwindigkeit, die uns für unendlich gelten könnte, wäre eine solche, worin keine Hemmung merklich wäre. Man könnte darauf physiologische Experimente gründen, wenn man Mehrere, in gleich ruhiger Stimmung, hören liesse, wie ein Ton durch ein Maschinenwerk immer schneller wiederholt, dem Einen noch als wiederholt, dem Andern schon als dauernd erklänge. Beim letztern wäre die physiologischen Hemmung geringer, — *oder* die physiologische Resonanz stärker, — oder die Auffassung schwächer, so dass sie die hemmende Gegenwirkung weniger spannte, —

oder die Reproduction mischte sich mehr darein, und hielte die Vorstellung statt der Wahrnehmung im Bewusstseyn.

Um die Betrachtungen über *Hemmung wegen der Gestalt* vorzubereiten, ist es nützlich, sich erstlich mit solchen Beispielen vertraut zu machen, worin die Gestaltung der Vorstellungen nicht von räumlichen Verhältnissen abhängig erscheint.

Ein paar Schwestern seyen x und y; die eine, x, verheirathet mit dem Manne a, die andre, y, mit dem Manne b. Ein Bruder des a sey A, ein Bruder des b sey B. Das geschwisterliche Verhältniss bildet hier die Reihe A, a, x, y, b, B, und die umgekehrte Reihe B, b, y, x, a, A. Keine von diesen Reihen hat einen ersten oder zweiten Rang; die eine sowohl als die andre ist ursprünglich da; die Mittelglieder aber stehn jedes an seinem bestimmten Platze, so dass A mit x nur durch a, A mit y nur durch a und x zusammenhängt, und so jedes mit jedem andern vermöge der bestimmten Mittelglieder. Nun habe A einen Enkel M, B eine Enkelin m; der Sohn von M und m sey N. Jetzt verfolge man aufwärts die Abstammung des N. Man kommt durch gleich viele Glieder zu A und B zurück, hiemit aber zu der ersten Reihe, die sich von beiden Seiten her zwischen A und B einschiebt.

Wäre N der Urenkel von A, und zugleich der Urenkel einer Tochter des B, so würde die Reihe der Abstammungen auf der letztern Seite länger als auf jener ersten; allein das Ganze würde noch immer eine, obgleich ungleichseitige, doch geschlossene Figur bilden.

Andere Beispiele lassen sich ohne Mühe finden. Man denke sich Harz, Pech, Wachs, sammt allen Verbindungen, die sich beim Zusammenschmelzen von Harz mit Pech, Pech mit Wachs, Wachs mit Harz bilden lassen. Oder man nehme nur Roth, Blau, Gelb, sammt den dazwischen liegenden Uebergängen durch Violet, Grün, Orange. Von jedem der Drei läuft eine Reihe zu beiden andern, die wiederum zwischen sich eine Reihe schieben.

Noch einfacher sind Beispiele von der Gestaltung einer einzigen Reihe. Eine solche sey abc, so ist sie verschieden von den fünf andern Reihen acb, $bác$, bca, cab, cba. Keine von diesen gleicht dem Dreieck, welches entsteht, wenn a Roth, b Blau, c Gelb bedeutet; und überhaupt, wenn es besondere Mittelglieder zwischen a und b, andre zwischen b und c, noch andre zwischen c und a giebt.

Die Mathematiker sprechen von der Gestalt einer Reihe, wenn eine solche entweder nach ganzen Exponenten, wie x^0, x,

x^2, x^3, u. s. w., oder nach gebrochenen positiven, wie $x^{\frac{1}{2}}$, x, $x^{\frac{3}{2}}$, u. s. w., oder nach negativen Exponenten fortschreitet.

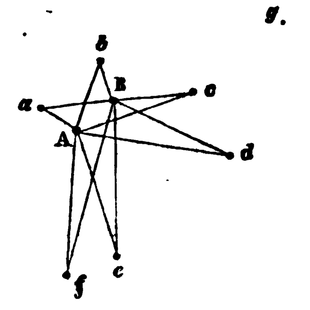
Wie nun auch die Reihenbildung beschaffen sey: es muss Hemmung entstehn, wenn die vorhandne Bildung soll verändert werden. Denn die Reproduction erleidet Gewalt, wenn die Glieder sich anders zusammen fügen sollen. Damit *acb* aus *abc* entstehe, müssen die Reste von *a*, welche mit *c* und *b* verbunden sind, ihre Verbindungen tauschen.

In einem Falle wie der so eben erwähnte, ist freilich kaum eine Schwierigkeit fühlbar. Denn der *Buchstabe a* ist mit den beiden andern Buchstaben unzähligemal in allen, kleinern und grössern Distanzen, durch andre und andre dazwischen stehende Buchstaben, verbunden vorgekommen; — und Aehnliches trifft überall zu, wo jeder Wechsel der Verbindung schon geläufig wurde. Dagegen wird bei gewohnter, stets gleicher Ordnung auch die geringste Abweichung auffallend.

Sprichwörtlich wird der viereckige Cirkel als Beispiel eines Widerspruchs angeführt, während eigentlich die Hemmung wegen der Gestalt gefühlt wird, wenn die eine Figur in die andre soll verwandelt werden. Die räumliche Gestaltung ist die geläufigste; sonst könnte ein sehr bekanntes Beispiel von der runden Zahlenreihe hergenommen werden, welche die Zifferblätter unsrer Uhren vor Augen legen. Denn es ist ungereimt (obgleich durch den Zweck völlig gerechtfertigt,) die Zeit so darzustellen, als ob sie rund liefe, und die Zahlen so, als ob auf Zwölf wieder Eins folgte, sogar in solcher Weise, dass die Distanz von Elf bis Zwölf gleich der Distanz von Zwölf bis Eins erscheint.

Dagegen würde es vollkommen passend seyn, ein Viereck zu bilden aus den Namen zweier Zahlen in zwei verschiedenen Sprachen, wenn man zwischen diesen Sprachen eine Distanz annimmt, wie etwa zwischen einer alten Ursprache und einer neuen, die von jener durch mehrere Mittel-Sprachen entfernt ist. Die Distanz der Zahlen trennt in jeder Sprache die Namen derselben; während der Abstand der Sprachen zwischen die Namen für einerlei Zahl hineintritt.

Aber Gestaltungen der letztern Art werden selten aufgefasst, während die räumlichen, sammt deren Veränderungen, sich jeden Augenblick aufdringen.



Ist diese Figur eine Gestalt? Sie hat *A* und *B* zu Sammlungspuncten, aber *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f* bilden keinen bestimmten Umriss; man könnte noch *g* und *h* hinzufügen*).

Aber sey dies die Darstellung eines geselligen Kreises von Menschen, worin *A* der reichste, *B* der geistig überlegene. So wird man von der *Gestaltung* der Gesellschaft reden, indem die verschiedenen Personen eine gegenseitige Beziehung auf einander erlangt haben, die ganz oder doch grösstentheils verschwinden würde, wenn *A* und *B* stürben.

A und *B* nennt man nun in gemeiner Rede die *Mittelpuncte.* Warum? weil die übrigen in ihrem Thun und Empfinden sich zunächst und unmittelbar auf jene beziehn, von ihnen bestimmt werden, und sich um sie bemühen und bekümmern. Oder auch die von der Spitze; die Anführer; weil von ihnen die Bewegung ausgeht. Oder auch die, welche *höher* stehen; welche hervorragen. *A* und *B* sind die *Angesehenen*, die, wohin die Gedanken der Anderen sich vorzugsweise richten. Fasst man das Thun der Andern in seinen Reihen auf, so laufen die Reihen immer nach *A* und *B* hin.

In diesem Sinne steht auch die Sonne im Mittelpuncte aller Planeten und Kometen, wenigstens der rückkehrenden, wie immer excentrisch die Bahnen seyn mögen. Alle *radii vectores* laufen zu ihr hin, oder gehn von ihr aus.

Dennoch würde keine Gestalt durch *zwei* Puncte bestimmt werden. Hier redet man nur von einem *Verhältniss.* Schon beim Verhältniss aber verhält sich nicht bloss Eins zum Andern, son-

*) Die einfarbige Fläche, umgeben vom verworrenen Bunten, giebt zwar auch Gestalt; aber unvollkommen, sofern sich das Bunte gestalten lässt; und nur wenn sich der Umriss so zusammenfassen lässt, dass man für ihn eine *mittlere Gegend* finden kann, wo sich die Reproductionen vom Umriss her begegnen und von da wieder ausbreiten.

dern *jedes* von beiden zum Andern. Das heisst, die beiden Glieder sind Anfangspuncte einer Reihe, welche *rückwärts* und vorwärts durchlaufen wird. (Rückwärts, vom Grössern zum Kleinern. Alle Grösse wird ursprünglich als wachsend gedacht. Verminderung ist Verneinung. Bejahung geht voran; nur nicht als Bejahung gedacht, denn das ist = Nein Nein.)

Der Zögling nun soll gestalten, was immer sich gestalten lässt. Namentlich alles Historische, und Systematische, z. B. seine Grammatik. Er kann aber nicht gestalten ohne Reihenbildung und Reihen-*Ausbildung*. (Reihen ausbilden heisst den Grad der Verschmelzung sämmtlicher Glieder bestimmen.) Er soll seine eigne Stellung — nicht überschreiten, sondern ihr genügen. Er soll sich künftige Stellungen denken, und darunter wählen. Er soll Güter und Uebel zusammenfassend mit Hindernissen und Hülfsmitteln gestalten; und diese Gestaltung vesthaltend seinen Charakter bilden.

Gestaltung darf nicht eigensinnig seyn. Sonst werden bewegliche Gestalten für vest angesehen; der gefährlichste Irrthum, besonders der Empiriker.

Raum. Wir wissen den Punct unseres Leibes, wo wir von hinten berührt werden. Hier ist offenbar die Empfindung an sich schlechthin unfähig, einen Ort zu bestimmen. Es muss eine alte, längst vorhandene Raumvorstellung *sogleich* reproducirt werden, welche den Ort angiebt. So auch die Puncte auf der Netzhaut des Auges. Sie empfinden unmittelbar die Distanz von der Augenaxe; aber nur vermöge früher gebildeter Raumauffassung. — Alle Gestaltung geschieht von der concaven Seite. Denn dort erreignen sich die Verschmelzungen des Gleichfarbigen; und dorthin verdichten sich die zum Theil gehemmten, in fortgehender Hemmung begriffenen, aber sich gegenseitig hebenden Vorstellungen des Umrisses. Die Axe findet sich durch gleiche Verschmelzung von beiden Seiten her. Mit einem Puncte *A* in der Nähe der Scheitels des Curve (etwa dem Brennpunct) verschmelzen die in Hemmung begriffenen, aber sich gegenseitig restaurirenden Vorstellungen, welche vom Umrisse her dorthin getragen wurden. — Wenn eine rothe Gestalt (Blume) und eine weisse, auf grünem Hintergrunde gesehen werden, so begegnet sich das Weiss und Roth, welches aufs Grün übertragen wird, in allen Puncten des Grünen.

Die *Hemmung wegen der Gestalt* kann verschieden seyn *während* der Evolution und *nach* derselben. Nach derselben hat

sich die Ungleichheit der Gestalt auseinander gesetzt, und lässt sich nun beschreiben, wenn nur eine Gestalt neben der andern vestgehalten wird, in der Apperception.

Hemmung wegen der Gestalt. Zwischen Cirkel und Quadrat, wie gross der Hemmungsgrad? Darauf zu antworten ist schwer. Aber bei einiger Ueberlegung sieht man, der Hemmungsgrad zwischen dem regulären Tausendeck und dem Cirkel ist sehr klein. Also rückwärts: der Hemmungsgrad der regulären Polygone nimmt sehr schnell ab, wenn man die Zahl der Seiten vermehrt. Er ist am grössten zwischen Cirkel und Dreieck, wenn man nicht den Durchmesser gar als Zweieck betrachten will. Letzteres gilt weiter. Das Rectangel, je schmäler gegen die Höhe, ist desto näher dem Zweieck oder der geraden Linie; desto grösser also sein Hemmungsgrad gegen den Kreis. Daher ist der Hemmungsgrad zwischen Quadrat und Cirkel noch lange nicht der grösste. Man mag ihn $= \frac{1}{2}$ setzen. Alle irregulären Figuren führen durch ihre entferntesten *drei* Puncte auf den Kreis, mit dem sie umschrieben werden können. Das reguläre Dreieck führt darauf am bestimmtesten, und ist dem Kreise weniger entgegengesetzt, als jene.

Flächenauffassung. I. *Analytische Betrachtung.* Wenn eine Distanz zwischen zwei getrennten, durch keine Linie verbundenen Puncten aufgefasst wird, so kann das Zwischen nicht bloss so gefasst seyn, wie das Zwischenliegende unmittelbar gegeben wird: sonst gäbe die gesammte Materie der Auffassung bloss eine ungeordnete Summe, und die Auffassung würde intensiv. Das Zwischen ist bestimmt durch die Puncte, *wo*zwischen es liegt. Es wird also das Zwischenliegende als durchgängig durch diese Puncte bestimmt, aufgefasst. Nun leidet das Zwischenliegende nicht, dass, indem es gegeben wird, die Vorstellung der Puncte im Ur-Zustande bliebe. Diese Vorstellung ist also für das ganze Zwischen im gehemmten Zustande. Es sollte aber die Distanz sammt ihren Endpuncten in einem ungetheilten Act gesehen werden. Folglich ist die gehemmte und die ungehemmte Vorstellung der Puncte gleichzeitig vorhanden; jene verschmolzen mit dem Ur-Zustande der Vorstellungen des Zwischenliegenden.

Da die Distanz noch um etwas grösser hätte gegeben werden können: so ist auch die gehemmte Vorstellung Eines der Puncte noch dort gegenwärtig, wo der andre gegeben wird. Es verbindet

sich also mit der Ur-Vorstellung jedes Punctes eine gehemmte des andern. —

Wie kann dies geschehn? Unmöglich durch *starre* Auffassung eines jeden Theils der Materie des Gegebenen. Die gehemmte Vorstellung ist erst im Ur-Zustande gewesen. Sie muss alsdann übertragen seyn auf das *Hemmende*. Also eine bewegte Auffassung muss vorangegangen seyn. Und zwar für die vollkommene Auffassung der Distanz, zwei bewegte, von *jedem* Puncte bis zum andern.

II. *Synthetische Betrachtung*. Es werde eine Fläche gesehen, die ganz gleichfarbig, und grösser ist, als dass der starre Blick in ihre Mitte, die Gränzen erreichen könnte. So wird die Farbe dieser Fläche in allen verschiedenen Graden der Stärke gegeben. Wäre die Fläche klein, und vielleicht nicht rund: so würde innerhalb gewisser Gränzen der Gradation, dasselbe geschehn. — Aber wenn weiter nichts hinzukommt; so müssen alle Grade in Eine Intension zusammengehn.

Es sey nun neben der Fläche ein Punct von andrer Farbe (der Mond am Himmel). Geht der Blick gegen diesen Punct hin: so wird derselbe in steigender Intension gegeben. — Bliebe es dabei, so wäre eine einfache Hemmung, und alsdann Verschmelzung begründet, aber keine Fläche aufgefasst.

Wendet sich hingegen der Blick von dem Puncte in die Fläche: alsdann wird die Vorstellung des Puncts immer mehr gehemmt, während er selbst immer schwächer gegeben wird. Alle verschiedenen Grade der Hemmung also verbinden sich mit den verschiedenen Stellen der Fläche, und zwar so, dass in jeder Peripherie um den Punct die Grade der Hemmung gleich sind. Die Fläche ist also noch nicht vollkommen zersetzt. — Es sey aber gegenüber noch ein Punct: so giebt es Peripherien um die Puncte, welche einander berühren. Die berührenden Peripherien sind den Puncten näher als die schneidenden; in jenem also ist die Vorstellung der Puncte noch minder gehemmt; die Modification der Fläche ist also am stärksten in der Linie zwischen den Puncten; von da abwärts giebt es ein Rechts und Links von gleicher Auffassung.

Die Fläche wird als Continuum gefasst, denn sie entsteht aus den unendlich vielen Graden der Hemmung, wodurch sie zersetzt wird.

Anm. Wenn von Zweien der Unterschied gesucht wird, so werden beide auf räumliche Weise gesetzt. Jedes nämlich hemmt das andre; sie werden aber auch beide ungehemmt im Bewusstseyn vestgehalten; also jedes ist zugleich gehemmt und

ungehemmt gegenwärtig. Das *Entgegensetzen* wendet sich von diesem zu jenem und von jenem zu diesem. Der Unterschied liegt *zwischen* beiden. Die Angabe desselben wird die *Begriffe bestimmen*. Der Raum, worin mehrere Unterschiede liegen, gehört einem höhern Begriffe, und macht dessen Sphäre.

Zeit. Der Beobachter, der Forscher, der Schlaukopf in Gesellschaft producirt immerfort Zeit. Denn er erwartet unaufhörlich, dass etwas geschehen solle; (nämlich, in wiefern er nicht auf Einerlei bestimmtes, sondern hier und dort herumhorchend auf Mancherlei wartet, das ihm wechselnd vorschwebt;) und wenn etwas geschieht, dann hat es für ihn einen bestimmten Augenblick, wohin es fällt; das heisst: er setzt es an eine Stelle der von ihm gezogenen Zeitlinie. Für den Dummkopf dagegen giebt es in dem, was geschieht, keinen Anfang, keine Mitte und kein Ende; er weiss nie, wo er ist und was an der Zeit ist. Für Andre ist *jede* Zeit „der Vorabend grosser Ereignisse". Zeiten, die nichts für die Zeitung liefern, gefallen ihnen nicht.

Menschen, die viel in der Welt oder auch in mannigfaltigen Geschäfften leben, haben immer ein Gefühl und Streben des Uebergehns zu dem, was nun kommt und kommen soll. Der lange Einsame verliert es wieder, wenn er es auch hatte. Die Reproductionen haben ihm aufgehört.

Immer wissen, was an der Zeit sey, gehört ohne Zweifel zu den Zeichen des Verstandes; denn es gehört zu den Zeichen der vollständigen Wirkung der gegenwärtigen Vorstellungen. Vertiefung ist dennoch etwas Höheres.

Zeitmaass. (Psychol. §. 82.) Wenn c das Hervortreten von y veranlasst hat, so werde nun das zweite c, oder c', gegeben. Es hat aber y nicht bloss sich selbst erhoben, sondern mit ihm sind seine verschmolzenen kleinen Π in Reproduction begriffen. In dem Augenblicke, da das c' eintritt, wird der Faden dieser Reproductionen abgeschnitten, vermöge der Hemmung durch c'; wäre diese Hemmung auch nur gering. In demselben Augenblick aber bekommt y mehr freien Raum, und die schon reproducirten Π benutzen diesen freien Raum, indem sie nochmals, und zwar höher, gehoben werden *und* sich selbst heben. Wenn nun in gleichen Zeitabschnitten noch c'', c''' u. s. w. gegeben werden, so trennt sich der reproducirte Theil des Fadens durch beständig erneuertes und höheres Steigen immer weiter von dem noch nicht reproducirten Theile desselben Fadens; dadurch werden die Zwischenzeiten immer wie durch ein Fortrollen ausgefüllt.

Wenn endlich die Wiederholung der *c* aufhört: so reproducirt *y* über den Punct des Abschnitts hinaus; aber da die spätern *II* auf der Schwelle geblieben waren, so können sie nicht sogleich an den frühern Theil des Fadens sich anschliessen, sondern es entsteht eine *Leere*, die sich nur allmählig wieder füllt. Hiemit ist die Reproduction der von den *c*, *c'*, *c''* ... gebildeten Reihe zu verbinden, falls eine solche Statt findet.

Die kleinen *II* mögen nun, nach jeder geschehenen Reproduction des *y*, dem sie anhängen, höher gehoben, (da sie nicht leicht in den Pausen ganz gesunken seyn können,) die Zwischenzeiten als *producirte Zeit* ausfüllen.

Zugleich aber bilden die wiederholten *c* eine Reihe; von der überdies jedes Glied, indem es sinkt, dem steigenden *y* begegnet. Wegen des letztern Umstandes wird es *als sinkend* empfunden, denn *y*, indem es steigt, sucht das sinkende auf dem Verschmelzungspuncte (das heisst, als ein Ungehemmtes) zu erhalten, und strebt demnach in sofern gegen die Hemmung, die jedes *c*, nachdem es gegeben war, erleidet. Solches Streben würde selbst dann Statt finden, wenn die *c* auch eine fortdauernde, aber schwächer werdende Empfindung bildeten. Während dieses Strebens, also in den Pausen, füllen nun die kleinen *II* die Zeit, das heisst, sie selbst sind das, was als Zwischenzeit aufgefasst wird.

Nun mögen die *c* in gleichem *tempo* gegeben werden; so giebt es noch zwei Fälle; entweder sie werden stets *gleich stark*, oder mit Hebung und Senkung abwechselnd gegeben.

Im ersten Falle schiebt *y* bloss die immer gleichen *II*, den vordern Theil des *Fadens*, zwischen ein. Das ist die Zeit, welche als gleicher Maassstab in alle Pausen hineintritt. Ihm würde eine Hemmung begegnen, wenn einmal ein neues *c* schneller als zuvor einträte. Kommt aber eins später, so reproducirt nun *y* den hintern, vorhin weggeschnittenen Theil seines Fadens der kleinen *II*; der nicht plötzlich so hoch steigen kann; daher, wie oben schon bemerkt, eine Leere empfunden wird.

Jetzt muss man hinzunehmen, dass die vordern *c* zwar bei jedem Eintritt eines neuen *c* freien Raum bekommen, doch nie wieder von aller Hemmung frei werden. Unstreitig also sind, ungeachtet des wechselnden Sinkens und Steigens, doch die vordern *c* im Ganzen genommen fortwährend desto tiefer gesunken, je früher sie gegeben waren. So haben sie ihre *verschiedenen* Reste an die folgenden angeschmolzen.

Hört nun die Reihe der *c* auf: so strebt jedes *c*, die ihm verschmolzenen wieder auf den Verschmelzungspunct zu heben. Eben zuvor, als das letzte *c* gegeben wurde, stand die *ganze*

Menge der frühern c, jedes in der ihm eignen Höhe, reproducirt im Bewusstseyn. Jetzt reproduciren sie alle zugleich die ihnen gehörige Reihe. Die ältesten haben die längste Reihe; die jüngern eine kürzere.

Wegen der in gleicher arithmetischer Reihe liegenden Reste fallen nun die Zeitpuncte des Maximum für jede Reproduction in Eins. Und in diesen Puncten verstärken sich demnach die gleichzeitigen Reproductionen; daher tönt die Reihe nach, wiewohl schwächer werdend.

Bezeichnen wir die Reihe mit $c^1\ c^2\ c^3\ c^4\ c^5\ c^6\ c^7\ c^8$. Bei c^8 bricht die Reihe ab. Statt c^9 hebt nun c^7 das c^8; das c^6 hebt eben jetzt c^7; das c^5 hebt c^6, ... das c^1 hebt c^2; wenn nämlich c^1 dazu noch freien. Raum genug hat. Die allgemeine Hemmung hatte sie soweit kommen lassen, und trifft sie jetzt auf einmal.

Hörte man von Anfang an genau: so hat die Empfänglichkeit allmählig abgenommen. Um desto bedeutender war dann das Reproducirte, welches den schwächern Wahrnehmungen entgegenkam. Dem zweiten nur das erste; dem dritten das erste als bestätigt (oder berichtigt, wenn man auf die Zuspitzung Rücksicht nimmt) durchs zweite, und mit ihm verschmolzen.

Nach dem Ersten, und während dasselbe sinkt, entstehn die Gefahren der *Erschleichung*, indem die Reproduction sich an die Stelle der Wahrnehmung setzt; das Steigende an die Stelle des Sinkenden. Die Zurückweisung der Erschleichungen, die Zuspitzung, ist das Eigenthümliche des Zweiten. Oder auch die Bejahung und Verneinung in Ansehung des Mannigfaltigen, was die Reproduction mit sich führt. Hier *kann* ein bedeutender Hemmungs- und Verschmelzungsprocess vorgehn; wodurch zugleich die reproducirte und die zweite Wahrnehmung, vermöge *ihrer* Hemmungssumme, tief sinken. In sofern ist das Zweite allemal *senkend;* wie das Erste *hebend.* [y steigt zwar bei fortdauerndem c anfangs nach dem Cubus der Zeit. Aber wegen der abnehmenden Empfänglichkeit geht dies Gesetz sehr schnell verloren; und statt dessen tritt das erste Gesetz ein, welches mit dem Quadrate der Zeit würde angefangen haben. Die fortwährende Empfindung wirkt in sofern als ein Stoss.]

Musste nun y von der Zurückweisung seiner Nebenreproduction selbst etwas leiden vom zweiten c; so wirkt dagegen das dritte c wieder hebend, wofern es dazu stark genug ist. Setzt man dagegen das zweite c so schwach, dass es die Senkung und Berichtigung nicht ganz vollbringen konnte, so ist das dritte gewissermaassen zweideutig. Ist es schwach, so trägt es noch zur Senkung bei. Ist es etwas stärker, so beginnt die Hebung, ohne

schon ganz einzutreten; so wird sie dem vierten vorbereitet. Die Zweideutigkeit des dritten liegt am Tage bei ♩ 𝄽 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 welches entweder heisst $\frac{3}{4}$ ♩ 𝄽 ♪ 𝄾 | ♪ 𝄾 oder

$\frac{4}{4}$ ♩ 𝄽 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 | ♩ 𝄽

Bei gleichem ♩ 𝄽 ♩ 𝄽 ♩ 𝄽 wird natürlich angenommen

♩ 𝄽 ♩ 𝄽 | ♩ 𝄽

Wenn, wie zu erwarten, die Hemmung durch das zweite *c* auf die zeitausfüllenden kleinen *Π* übergeht; (jene Hemmung des *y* durch Berichtigung seiner Nebenreproduction, wovon die kleinen *Π* einen Theil ausmachen können:) so wird nach dem zweiten *c* die Zeit minder erfüllt*); es wird also um so mehr nach dem zweiten *c* so seyn, als ob nun Alles vorbei wäre. Mit dem dritten aber wird dann die Zeit-Erfüllung wieder beginnen.

Ueberhaupt müssen die Reihen erst gebildet, dann reproducirt werden. Also

♪ 𝄾 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 | ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 ♪ 𝄾 | ♪ 𝄾 𝄽
𝄽 𝄽 𝄽 | 𝄽 𝄽 𝄽 𝄽 | 𝄽

Die vier Achtel bilden die Reihe; die starken Anfangsnoten der Tacte sind die reproducirenden.

Zugleich steigende Vorstellungen. Diese sind verschieden in verschiedenen *Altern.* Beim Kinde nur wiederkehrende Anschauungen. Beim Knaben schon wiederkehrende Gesammt-Eindrücke, mit knabenhaften Urtheilen. Beim Jünglinge Pläne und Vorsätze. Beim reiferen Jünglinge zum Theil isolirte Begriffe und Maximen. — Alles kommt darauf an, aus welcher Tiefe diese Vorstellungen hervorkommen; ob nahe dem Zustande der Begriffe, oder der Reihen, in welchen sie gegeben waren. Im ersten Falle ergeben sie in moralischer Hinsicht ***Maximen,*** im zweiten höchstens *Pläne.*

Die Tiefe aber hängt wiederum von der allmählig entstandenen Verbindung der Vorstellungen ab. Waren alle successiven Reproductionen des nämlichen Gegenstandes schwach, so konnten sie wenig verschmelzen; daher denn auch die Isolirung

*) Dies ist höchst auffallend, aber es setzt auch bestimmt voraus, das zweite sey gleichartig dem ersten. Sonst würde durch das zweite die Zeit *mehr* erfüllt als durch das erste, weil die Wölbung mehr und aus einem andern Puncte gehoben würde. Sie griffe nun weiter um sich. — Jedes Exordium hat die Absicht, sie zugänglich zu machen, um die Empfindlichkeit für den Hauptvortrag anzuregen.

schlecht geräth. Denn die Isolirung hängt davon ab, dass Reihen wie

A b c d e
A B C D E
A β γ δ ε

sich in den hintern Gliedern stark hemmen, während *A* sich jedesmal stark reproducirt. Wenn hingegen *A*, zum zweiten, drittenmale gegeben, die vorigen *A* nicht hoch hebt, oder wenn der Reihe, die daran hing, gar nicht Zeit gegeben wird, sich der neuen gegenüber zu heben, so können die Reihen sich auch nicht auslöschen, sondern es bleibt alsdann an jedem einzelnen *A seine* Reihe kleben. Daher wird dann die Reihe *A b c d e* jedesmal, so oft *A b*, oder *A b c*, neu gegeben wird, noch immer ungestört ablaufen, obgleich schon *A B C D E*, und vollends andre von *A* ausgehende Reihen, wenn ihrer viele sind gegeben worden, sich hätten so drein verwickeln sollen, dass *A* als isolirt hätte gelten können.

Das Kennzeichen eines zur Begriffsbildung aufgelegten Kopfes in frühern Jahren wird darin bestehen, dass er die Contraste des Neuen gegen Altes stark fühlt. Denn dies Gefühl kann nicht ausbleiben, wo das Alte dergestalt aus der Tiefe hervorwirkt, dass sich das Neue daran bricht*).

Zwar bei weitem nicht alle gefühlten Contraste werden sich aussprechen. Aber häufiges *Urtheilen* wird dennoch nicht ausbleiben. Nur werden die Urtheile oft flach und voreilig seyn, weil sie allgemein seyn wollen, ehe die Abstraction weit genug gediehen ist, um alles Zufällige als solches zu erkennen.

Die *Fragen* der Kinder streben übrigens theils zur Reihenbildung, theils zum allgemeinen Urtheil. Aus der Reihenbildung kann beim Fortschritt des Gestaltens der Künstler, — aus dem Urtheilen der Denker erwachsen.

Guter Unterricht vermag viel, um die Tiefe zu sichern, indem er das Alte wiederholend zurückruft. Auch kann und soll er gestaltend wirken, was so oft fehlt, oder höchst mangelhaft geschieht.

---

*) Es ist kaum möglich, dass sich ein junger Mensch, in welchem die zurückstossende Kraft des Urtheilens lebhaft ist, ein Mährchen aussinne. Umgekehrt, es ist kaum möglich, dass der Mährchen-Erfinder — Mythologie-Bildner — scharf urtheilend ein *wahres* System erzeuge. Wohl aber kann der Mährchen-Erfinder Systeme, wie sie zu seyn pflegen, erzeugen aus schon gegebenen, in der Schule gelernten Begriffen. Der Trotzkopf wird dann, der Erfahrung zuwider, Idealist, Pantheist, und wer weiss was für ein politischer Schwärmer.

Mit der Tiefe hängen *starke Eindrücke* zusammen. Sie werden selten aus dem unmittelbar Gegebenen allein entspringen; sondern schliessen die Gefühle des Contrasts gegen Früheres, dessen sie *viel* aufregen und *vereinigen*, in sich.

Die Tiefe nimmt zu, vermöge der Wölbung und Zuspitzung. Denn man habe von früherer Zeit die Reihen $A'bcde$, $A''BCDE$, worin B u. s. w., $A'''\beta\gamma\delta\varepsilon$, worin β u. s. w., minder als b mit A verbunden war.

Jetzt werde A neu gegeben. So hebt sich A' mit b u. s. w., aber die Zuspitzung treibt b zurück; also gewinnt A'' B u. s. w. und A''' β mehr freien Raum. Folglich tritt nun ein A nach dem andern hinzu.

Subject und Prädicat im Urtheile können nicht in eine Complexion zusammengehn, weil nicht der ganze Umfang des Prädicats mit dem ganzen Inhalt des Subjects zusammen passt. Das psychologische Factum, dass die Begriffe nicht bloss durch ihren Inhalt, sondern durch ihren Umfang gedacht werden, enthält den Aufschluss. „Die Rose ist roth.“ Wäre die Vorstellung *roth* nichts anders als die Auffassung der Rosenfarbe, so könnte sie mit der der Rose verschmelzen. Aber psychologisch genommen ist sie eben so gut die Vorstellung der Ziegel und des Bluts — und wäre sie auch nur (um die Farbennuancen hier aus dem Spiele zu lassen) die Vorstellung der rosenfarbenen Seidenzeuge, so könnte sie doch nicht mit der Vorstellung der Rose vollständig verschmelzen. Auch leidet die Vorstellung des Subjects einen Grad von Gewalt im Urtheile, indem das Merkmal in ihr, was der Vorstellung des Prädicats gleich ist, hervorgehoben wird vor den andern, z. B. in dem Urtheil: der Mann ist Kaufmann. Hier wird jedes andere Merkmal dieses Mannes zurückgedrängt; auch würde es zu dem übrigen Umfange des Begriffs der Kaufleute nicht passen.

Urtheile. 1) Beim Wiedersehen gewisser, zuvor nicht ganz geläufig gewordener Gegenstände, entsteht das Urtheil: *Das* — ist A; — oder *nicht* A, — sondern B. 2) Aber beim Wiedersehn des ganz Bekannten ist die Anerkennung augenblicklich da, — und nun folgt eine andre Art von Urtheilen: *dieses* A — ist nicht b, sondern c.

Im zweiten Falle also ist das Prädicat des ersten Falles in das Subject, welches so eben gegeben wurde, schon verschmolzen. Vollständig aufgelöset solle die Rede so lauten: *Das* — ist A, und dies A ist c. Die Fortsetzung wäre: *und dies* A, *wel-*

ches c ist, ist f; darin steckt die andre Prämisse (der Obersatz): *c* ist *f.* *)

Die erste Art der Urtheile ist offenbar Zuspitzung, — ja das Urtheil: dies — ist nicht *A*, ist sogar noch vorher Wölbung. „Das ist nichts als Schnee", sagte das Kind in der Zuspitzung nach geschehener Wölbung. Aber es gab eine *doppelte* Zuspitzung, als das Kind den scheinbaren Kuchen zwar für — nur Schnee, zugleich jedoch *diesen* Schnee für einen ungewöhnlich geformten, — der nicht wie Flocken, nicht wie geballt, sondern wie ein Kuchen aussah, erkannte. Erst wurden in der Zuspitzung die andern Meinungen, *was es sey*, zurückgestossen, dann, nachdem der Schnee entdeckt war, auch noch von der Vorstellung des Schnees die gewohnte Form desselben zurückgewiesen. Fuhr es nun fort: dieser Schnee-Kuchen wird schmelzen, so ging die Gedankenreihe in dem Obersatze fort: der Schnee schmilzt.

Es wird Leute geben, die mit der *zweiten* Zuspitzung, der des schon gefundenen Prädicats, nicht fertig werden können. Sie werden das Prädicat nicht *vesthalten* können, weil sie die daran klebende gewohnte Bestimmung nicht *los werden* können. Wie wenn das Kind sagte: „wie sollte doch *das da* Schnee seyn? Es sind ja keine Flocken!" — Solche Leute *verstehn nicht.* Sie begreifen selbst das noch nicht, was Andre für sie dachten und erfanden. Sie können auch die Erfahrung nur anstaunen, die ihnen immer das Unerwartete bringt. Die Complicationen sind zu vest, der Stoss dagegen dringt nicht durch, in den unbeweglichen Dummköpfen. Darum können sie dann auch nichts *neu gestalten!*

Aus der Entstehung der Urtheile erklärt sich, dass vieles Urtheilen und Reden nicht eben ein Beweis von weit vorgeschrittener Einsicht ist. Die Einsicht ist über dem Auseinanderziehen der Gedanken im Urtheilen hinweg. Es fällt ihr schwer, die Uebergänge, welche das Denken schon gemacht hatte, noch nachzuzählen; sie verschweigt das Meiste; und bezeichnet nur die schwierigen und zweifelhaften Fortschritte.

Kritische Köpfe sind selten producirende. Denn die producirenden sind gestaltend. Nur die gestaltenden nicht immer producirend, sondern oft nur beobachtend. (Historiker. — Grammatiker. — Systematiker.) Andrerseits sind die Producirenden

*) Die Gedankenreihe, worin die Conclusion liegt, enthält den *terminus minor*, also ist der Obersatz immer nur streifend berührt. Darum schickt ihn die Logik voran.

oft auf falschem Wege; und noch öfter ungeschickt oder wenig bereitwillig, sich mitzutheilen, und sich auf den Standpunct Anderer, denen sie sich mittheilen sollten, *zurück* zu versetzen.

Zum Behuf der Prüfung, und der Mittheilung, soll das Urtheilen sich der Sache und den Personen anbequemen. Und der *Sprache!* — Die *sich* im Urtheilen gefallen, sind nicht die rechten. — Feine Köpfe pflegen sich nicht ganz auszusprechen. Sie rechnen auch noch etwas darauf, dass man sie errathe. — Definirende Köpfe sind nicht immer philosophische; eher lehrende. Kinder haben oft eine Neigung zum Urtheil. Das ist schön! das ist schlecht! Das kann, weiss ich besser! Der war dumm! Der ist wie jener!

Alles eilige und bestimmte Urtheilen, wo es Gewohnheit wird, pflegt die Schwäche der *Beobachtung* des Eigenthümlichen zu verrathen. Die Auffassung dünkt sich fertig, wenn sie die Kategorie für den vorliegenden Gegenstand gefunden hat. Darum wissen die Kinder so Vieles ganz bestimmt und gewiss, was der reife Mann zweifelnd betrachtet. — Auch die *Tiefe* des Denkens leidet beim häufigen, fertigen Urtheilen. Denn zur Wölbung und Zuspitzung ist hier nur das nächste sich Darbietende gezogen; während die verborgenen Gedankenreihen nicht mitwirkten. Gedanke und Beobachtung ist dann abgethan. — Andererseits darf der Erzieher den Faden des Urtheilens beim Zöglinge doch nicht abreissen, sondern er muss ihn vesthalten, um Beobachtung und Nachdenken fortlenken und daran knüpfen zu können.

Reflexion und Urtheil. Wer irgend zu einer Anschauung ein früheres Wissen, wenn auch nur ein Anerkennen, mitbringt, der reflectirt. Er fasst das Gegebene durch die frühere Vorstellung; ist aber diese nicht ganz identisch mit der neuen, so muss er *urtheilen*, indem er die älteren abweichenden Prädicate zurückweiset, und die neuen aufnimmt. Wie wenn Jemand früher nur rothe Rosen gesehen hätte, und jetzt auf einmal eine weisse, — oder orangenfarbene sähe. Zu bemerken ist dabei, dass die neuen Prädicate eins *nach* dem andern zum Vorschein kommen, während der Gegenstand gesehen, gekehrt, gewendet wird; also auch die Urtheile eine Art von *Reihe* bilden. Negative Prädicate müssen sich unendlich oft erzeugen, und daher der Begriff des Nein eine grosse Stärke erlangen. Daher auch Ja = — Nein. Also — die Urtheilsform selbst!

Aber die Continuität in diesem Process wird aufgehoben durch die *Sprache*. Sprechen ist Handeln, Arbeiten, welches immer die Continuität stört, indem in einem Augenblick das

Subject, im zweiten des fehlende Prädicat, im dritten das neue hervortritt; wobei Nro. 2 oft verschwiegen bleiben mag. Wo das Angeschaute Verwunderung erregt durch *positiv* neue Eindrücke, da wird das meistens der Fall seyn.

Kommt zur Anschauung *abc* das frühere *a*, und das frühere, aber von jenem getrennte *b*, und so *c*, alsdann *zersetzt* sich die Anschauung; besonders wenn die älteren *a*, *b*, *c* nicht gleichzeitig hervortreten. Durch die Wölbung, welche vom früheren *a* ausgeht, wird die Anschauung auf eine kurze Zeit gestört, weil gehemmt; daher kommt Succession ins Anschauen.

Auf neugieriges Anschauen und Reflectiren folgt ein Drang zum Wiedererzählen; dies Erzählen will dem Hörer das Ganze aus älteren Theilen zusammensetzen; und giebt ihm nicht Anschauung, sondern Reflexion. Der Sprachschatz, aus welchem das Vorräthige der Erzählung fliessen soll, ist eine Summe von *Bruchstücken* aus Reihen. *Schutt!*

Begriffe. — Man denke sich zwei Kreise, concentrisch, von beträchtlich verschiedenem Halbmesser. Der innere bedeute den Inhalt, der äussere den Umfang. Nun würde die Logik den innern auf dieselbe Ebene niederlegen, wo der äussere schon liegt. Von dem Menschen aber, der sich den Begriff denkt, würde sie zuerst definirend verlangen, er solle den innern Kreis allein betrachten, wie wenn derselbe so hoch über dem andern emporgehoben wäre, dass man den äussern gar nicht sähe. Darauf weiter würde sie fordern, nun auch den äussern in Betracht zu ziehen, nämlich um den Umfang einzutheilen. Aber psychologisch betrachtet, ist der Begriff einem abgestumpften Kegel zu vergleichen, von bald grösserer bald kleinerer Höhe. Der obere Kreis wird nie allein gesehen. Immer wird von seinem Umfange etwas mitgenommen. Jedoch nur das Nöthige. — Wenn der Auctionator eine Menge von Büchern und Sachen versteigert*), so kümmert er sich nicht um die specifischen Differenzen der Bücher, — es sind immer Bücher und wieder Bücher. Da ist er

*) Das Gegenstück der Art, wie Geschäfftsmänner den Gegenstand nur von der Geschäffts-Seite auffassen, die man kennt und braucht, — ist das Heer der unbeantwortlichen Fragen der Kinder und der Frauen; z. B. woher entsteht der Wind? Können die Fische auch riechen? Warum ist das Mondlicht kalt? Warum beisst der Essig? der Rettig? Warum brennt die spanische Fliege? — Hier ist eine Unzahl psychologischer Phänomene, die späterhin aufhören; wie das jugendliche Spielen. Es sind Versuche, Neues an Altes zu knüpfen; gewagte Reproductionen, die noch nicht vom Gewöhnlichen erstickt wurden. Bildung ist zum Theil ein Verarmen an Geist; denn sie ist Beschränkung.

im Umfange des Begriffs, ohne den Inhalt zu zersetzen; aber das Merkmal des Geldwerths beschäfftigt ihn; dies liegt in der Reihe der Arbeit, die er treibt. So jede gemeine Behandlung werthvoller Sachen. Auch die philologische der Wortkrämer. — So Blumen im Bouquet; bei diesen wird zwar Farbe und Form gesehen; aber die Lebensgeschichte der Pflanze, welcher die Blumen angehört, kommt nicht in Betracht. Das ist eine fremde Reihe. Für den praktischen Menschen giebt es viele solche fremde Reihen. So wenn wir Braten und Fische essen *).

Eigentlich also denkt man den Begriff des Gegenstandes gern durch eine viel höhere Gattung; wiederum aber nicht diese Gattung rein abstract, sondern mit einem überflüssig grossen Umfang. Z. B. Kant's Werke verkauft der Auctionator als *Bücher*. Das ist die höhere Gattung; aber diese hält er nicht abstract, sondern

Buch
Kant's Werk
Kant's Kritiken, Rechtslehre, Tugendlehre u. s. w.

Bei dem *Buch*, dass er verkaufen will, schaut er hinab in den Umfang, indem er hofft, für *irgend ein* Werk von Kant, gleichviel welches, werde man einen hohen Preis bieten.

Urtheile, wie: der *Stein ist nicht süss*, kommen im Leben gar nicht vor. Natürlich! Woher sollte hier die Wölbung kommen? Der Stein reproducirt keine Geschmacks-Empfindung. Aber: *der Stein ist nicht weich;* dies Urtheil ist demjenigen natürlich, der den Sandstein oder den Asbest noch nicht kannte. Da ist eine weite Distanz zu durchlaufen zwischen dem allgemeinen Begriff des Steins, und dem der Weichheit.

Ein Hund kann rechnen! Einige Säugethiere können fliegen! solche Urtheile werden auffallend. Nicht aber: der Hund kann bellen, laufen u. s. w. Hunde fahren die Milch auf den Markt. Ungewöhnlich! obgleich nicht paradox, wie jenes, der Hund rechnet. Ein Mann kratzt sich mit dem Fuss hinter den Ohren!

Urtheiler sind noch keine Schliesser! sie müssen erst durch den Irrthum gewitzigt werden, um sich nach Beweisen umsehen

*) Im geselligen Umgange bekümmert man sich um die nähern Verhältnisse eines Menschen wenig, oder gar nicht, höchstens aus Neugier. L. ist ein Gelehrter, A. ist ein Minister — was die Herren sonst sind, treiben, wünschen, wird ignorirt. — Aber das Prädicat: Gelehrter, — Minister, — wird mit seinem überflüssig grossen Umfange gedacht; — wer kennt denn so genau die Männer? Ob z. B. L. zugleich Metriker — ob der Unterrichts-Minister zugleich Medicinal-Minister sey, — kommt meistens nicht in nähere Erwägung. Das ist allerdings Weglassen und eben damit Fremdes Zulassen.

zu lernen; wodurch die Schlusssätze vorläufig zu Hypothesen werden.

Mancherlei Urtheile sucht der analytische Unterricht zu veranlassen; indem er Unterschiede und Aehnlichkeiten durch Zusammenrücken verschiedener Gegenstände bemerklich macht. Er übt im Urtheilen; — im Sprechen; aber auch im Aussprechen dessen, was sich von selbst versteht; oder was Niemand zu hören verlangt.

Er muss Maass halten! Aber nöthig bleibt er immer. Zum analytischen Unterricht gehört alle absichtliche Bildung der Reflexion. Hier sind die Naturen recht verschieden in Ansehung ihres Bedürfnisses.

Mancher schätzt den analytischen Unterricht gering — und meint dann doch, alle Philosophie soll analytisch seyn! Thöricht genug! Der analytische Unterricht macht ungeduldig, — nämlich den Lehrer! Der Schüler wird eben so oft beim synthetischen ungeduldig.

Begriffsgewebe. Die logischen Reihen der Subordination und Coordination müssen ja auch den Gesetzen der Vorstellungsreihen folgen! Sie aber geben dann der Apperception, dem ganzen *absichtlichen* Denken und Thun die Eigenheit; sie machen das Individuelle, worin das Individuum sich selbst gefällt, und frei fühlt, und worin gerade der Zuschauer *die besondere Befangenheit desselben erblickt.* — Das, was jedes Individuum *seine* Philosophie nennt!

Reflexion. Der Hauptunterschied wird darin bestehen, ob sie *a*) absichtlich ist, die Initiative hat, Vorstellungen hebt und dann formt; oder ob *b*) der Gegenstand, das Vorstellungsgewebe appercipirt wird und nun erst die Reflexion hervorbringt. Jenes ist Arbeit, dieses Erfahrung. (Darauf bezieht sich auch eine doppelte Art möglicher *fremder Hemmung*. Bei *a*. verursacht sie die Verlegenheit dessen, der im Examen alles vergessen hat, eben so auf der Kanzel, oder wo sonst *Geistesgegenwart* erfordert und auf die Probe gestellt wird, und wo statt dessen der Arbeiter lahm ist. Bei *b*. bricht das *Unbewachte* der niedern Art hervor. Im Rausche, im Wahnsinn, in allen Fällen, wo der Mensch sich vergisst. Beides ist Schwäche der Verbindung unter den verschiedenen Vorstellungsmassen. Starke Charaktere zeigen sich in beiderlei Fällen.)

Man könnte glauben, die Erfahrung müsse der Arbeit bei weitem vorangehn. Allein bei phantasiereichen Kindern findet

sich sehr früh Etwas, das sie sich in den Kopf gesetzt haben. Dieses bestimmt *ihre* Reflexion, wie ihre Apperception. (C. St., der als sechsjähriger Knabe den lieben Gott auf einem Stall erblickte, aber später durch ein kurzes Gebet mehr, als durch alles andere ergriffen wurde.) —

Wer die Reflexion einmal kennt: dem genügt selten das Empirische. Es ist zu dürftig; es beengt trotz allem Reichthum.

Erhebungsgränzen. In den Berechnungen derselben für drei und zwei Vorstellungen (Psychol. Bd. I, § 81 — 90) zeigt sich deutlich, woran es liegt, dass manche Menschen keinen Gedankenschwung haben. Sie *gewinnen nicht*, *weil sie nicht verlieren*. Das heisst: die schwächeren der zugleich steigenden Vorstellungen sollten auf die Schwelle schnell zurücksinken, dann würden mit plötzlich wechselnder Geschwindigkeit die nun befreiten stärksten höher steigen und sich *genauer verbinden*, — neue Gesammtkräfte bilden. Das geschieht aber nicht, sobald die physiologische Hemmung in der Steifheit besteht, die sich aller Veränderung der Zustände entgegensetzt. Daher nun rührt gerade die *Besonnenheit* der *Flachköpfe*. Sie behalten in Gedanken, was der Schwunghafte verliert. Daher ist ihr Verstand der gemeine, gesunde Verstand, im Gegensatze des Genius.

Das Genie muss den Verstand nachholen, und durch Selbstbeherrschung ihm sein Recht aufbewahren.

Gedankenkerne entstehen durch immer neue Wölbung und Aneignung. Hat ein Subject einmal sein Prädicat, so passt zu zweien ein drittes u. s. f. Syllogismen haben auch ihr Theil daran.

Steifheit, wenn auch nur physiologisch, schadet besonders dem *Geschmack* in allem, was als räumlich-schön, als gestaltet, den Geist *bewegen* sollte. Deutsche Steifheit fasst eher Charaktere und Situationen, als Handlung.

Frühe Gewöhnung an einzelne Muster, Meinungen, Sitten macht steif, durch falsche oder doch beschränkte Apperception.

Richtiges *Schliessen* und richtiges *Messen* und *Rechtlichkeit* haben eine genaue Verwandtschaft. *Jedem das Seine*, — heisst für den praktischen Menschen: jedes Ding an seinen Ort, wo es hingehört. Rechtlichkeit ist in den Augen der Meisten Ordnungsliebe. (Für die Erziehung kommt es auf Gewöhnung an; das Motiv, was Jemand sich von seinem Handeln gebe, ist ihre zweite Sorge.) Alles dies beruht darauf, dass ein Gedanke,

Nase und Augen u. s. w. Das ist Verdeutlichung von innen her, in Ansehung dessen, was *reihenmässig verdeutlicht* werden kann (also *nicht* in Ansehung des *Disparaten.*) So formt die Mitte den Umriss; dann wieder der Umriss das Mittlere.

Anderer Art ist die künstlerische Formung, die von einem Hauptgedanken ausgeht. Sie nimmt fremden Vorrath als Nahrung für den Hauptgedanken in sich auf; welche sie assimilirt; und das ist schon der Reflexion ähnlich.

Gesunder Verstand — hängt mit dem Vorigen zusammen. Kinder fassen Anfangs das Thun der Menschen massenweise auf. Allmählig kommt Reihenbildung hinein in das, was in diesem beobachteten Thun sich gleichförmig wiederholt. Auch diese Reihenbildung geschieht von innen heraus; die Masse formt allmählig und stückweise ihre einzelnen Theile, denen sie das Früher und Später bestimmt. (Mühe der Mädchen ein Küchenrecept zu schreiben! „Dann kommt die glühende Zange ins Feuer; da werden sie roth von!“) *τί πρῶτον, τί δ' ἔπειτα, τί δ' ὑστάτιον;*

Hat ein Glied *d* der Reihe das vordere treppenförmig, das hintere successiv hervorgehoben: so passen sich dahinein die Reproductionen des *a, b, c* — und des *e, f, g;* — die Glieder müssen congruiren, so lange sie das nicht thun, giebts Hemmung; thun sie es, so verstärken sich die Reproductionen, werden *harmonisch*. Das ist der Verstand, der, wie in der Sprache, von vielen Gliedern zugleich ausgeht. Es ist ein Zugleichsteigen, aber nicht bloss einzelner Vorstellungen, sondern der Glieder von Reihen.

Tiefe. Von der Tiefe hängt die ganze Reihenbildung unter Begriffen ab. Sie setzt die Isolirung als geschehen voraus. Die Tiefe muss also für viele Begriffe gleichmässig seyn; sonst können die Begriffe einander nicht regelmässig im Denken begegnen. — (Von der Tonlinie und Farbenfläche an gerechnet, alle qualitativen Continuen, alle Classification und logische Gegensetzung.)

Aber hier gewinnt durch den Unterricht der Schüler, ohne viel selbst zu thun. Anders ists für die moralische *Selbstständigkeit*, die sich weit weniger, (wiewohl doch bedeutend) durch die Wirkung des Unterrichts fördern lässt. Aber der Schüler muss wenigstens entgegenkommen. Er muss willig seyn zur Aneignung der Begriffe.

Tiefe wächst durch Vertiefung: 1) weil sie Verweilung auf einzelnen Puncten in sich schliesst; 2) weil jeder schon gebildete Allgemeinbegriff eine reproducirende Kraft für die Folge wird.

Allgemeine Urtheile erfordern die *doppelte*, *gleichzeitige* Vertiefung ins Subject und Prädicat. Allgemeines Denken eine *vielfache* Vertiefung.

Sprachbildung ist hier bedeutend. Aber ihre Art von Correctheit ergiebt doch eine Art von Pedanterei. Sie klebt am Factischen, sucht ihre Belege in einer Anzahl von Einzelnheiten; vermeidet Verstösse durch einen schädlichen Kleinigkeitsgeist, der sich selbst lobt, weil er Unterhaltung findet im empirischen Wissen. Wie lieset der Philolog den Platon? —

Vertiefung wird die Mutter der Einseitigkeit, wo nicht die universale Besinnung nachhilft. (Geist des Sammelns! — Exemplare für einen allgemeinen Begriff. Wappen. Schmetterlinge. Urkunden. Varianten. — Liebhaberei, im Gegensatze des praktischen Lebens.)

Wie bringt man die Schüler dahin, dass sie nicht das erstebeste hinschreiben? antworten? sich in den Kopf setzen? — Wie bildet man die Reihen dazu, dass sie auf den Fragepunct hinlaufen? hier sich spannen? das Nachsinnen (die Vertiefung durch Reflexion) einleiten? überhaupt sich Mühe geben, um recht zu machen, was sie machen? *)

Vor allen Dingen fordert man nicht vom Schüler, dass er mache, was er noch nicht kann! Keine Exercitien ohne gehörigen Vorrath. Keine Syntax ohne Wortkenntniss und Uebung im Lesen. Keine Bearbeitung allgemeiner Sätze ohne Kenntniss des Einzelnen.

Ferner: *Vielfache* Reihenbildung, ohne Eintönigkeit. Kein Mechanismus des Hersagens, ehe die Glieder der Reihe, die auswendig zu lernen ist, gehörig beleuchtet wurden.

Sprachstudium vertieft die Begriffe; und ist in sofern unentbehrlich. Aber es bildet sie höchstens logisch; und nicht einmal bis zu Schlussketten.

Der *flache* Verstand der Weltleute fängt von vielen Anfangspuncten zugleich an. Dabei dienen ihm kurze, aber viele Reihen.

*) Bei schlechten Schülern hilft nur die persönliche Auctorität des Lehrers. Da ist Zucht die Mutter des Unterrichts. So *soll* es nicht seyn. Die Wissenschaft *sollte* Kraft genug haben. Eben so die Auctoren. — Söhne von Gelehrten werden oft leichtfertig und anmaassend. Warum? Sie haben von Jugend auf das Schwere *leicht* behandeln hören, sind gleichsam Vertraute des Grossen ohne ihr Verdienst geworden — also nur in der Einbildung. — Andre stehn immerfort *scheu* in der Ferne, denn — ihr Umgangskreis war den Alten, und dem Grossen, fremd. Daher Schwerfälligkeit.

Die Sprachgelehrten stehen in sofern allerdings eine ganze Stufe höher. Sie bilden *ihre* Reihen aus Begriffen; jene nur aus Anschauungen.

Es giebt auch eine unglückliche Tiefe des Sinnens und Brütens, die nirgends von der Stelle kommt.

Auf den ersten Blick würde man glauben, der *innere Sinn* sey absolut ungereimt, weil die Vorstellungen, und überhaupt unser Inneres, selbst ein Wissen ist, und unmöglich scheint, dass Wir dies unser eignes Wissen nicht wüssten. Aber wirklich wissen wir *nicht Alles*, was in uns vorgeht; und wirklich giebt es *in uns* noch für das *Innere* ein anderes, tieferes Inneres, wohinein es entweder aufgenommen wird oder nicht. Der in die Aussenwelt verlorne Mensch kann in sich zurückkehren; dann sieht er sich als den Umhergetriebenen und als den Treibenden, Wirkenden, Hoffenden, Fürchtenden.

Wölbung und Zuspitzung kommt nicht bloss bei sinnlicher Wahrnehmung, sondern auch bei der *innern* Apperception vor. Und hier wird theils sehr oft die ablaufende, der Apperception dargebotene Reihe so schnell verlaufen, dass man *sich* ihrer nicht deutlich bewusst wird, (diese Deutlichkeit sollte nämlich aus der Zuspitzung in der *appercipirenden* Masse entstehn;) theils wird die appercipirende, einmal aufgeregt, *ihr* Stärkstes vorschieben und dadurch die innere Wahrnehmung verfälschen.

Die eigentliche Selbstbeobachtung beruht darauf, dass durch den Reiz der schwächern Vorstellungsmassen, *aus den stärkern die gleichartigen hervorgelockt*, und aus den letztern ein, jenen ähnliches, *Bild* zusammengesetzt wird. Gerade wie bei den äussern Sinnesanschauungen des *reifen* Mannes, dessen Empfänglichkeit zu Ende ist, und auf welchen die Empfindung nur als ein Reiz wirkt, vermöge dessen sein innerer Vorrath die entsprechenden Vorstellungen hergiebt.

Mögen nun nach geschehener Selbstbeobachtung die inneren, flüchtigen Erscheinungen wieder verschwinden; (weil sie auf die statische Schwelle fallen;) in den stärkeren Vorstellungsmassen bleibt dennoch ihr Bild, weil es aus ganz anderm Stoffe gemacht ist. So hält der Mensch in seinem Andenken auch die Geschichte der Aussenwelt vest.

Dem Begriff vom Geiste liegen ohne Zweifel die Auffassungen des innern Sinnes zum Grunde. Wird zu diesen der Begriff

der Kraft, aus der sie hervorgehn, und der Substanz, worin die Kraft wohne, hinzugefügt: so ist damit die *beharrliche* Grundlage gesetzt, in welche sich alle die Prädicate concentriren, die von dem *Zeit*verlaufe des Innerlich-Wahrgenommenen sich herschreiben. Die menschliche Vorstellung von Gott entsteht nun durch Steigerung, daher später über Anthropomorphismus geklagt wird, wenn man gewahr wird, aus welchen Materialien sich die Vorstellung des höchsten Wesens zusammengesetzt hatte.

Man gehe zurück bis auf das ursprüngliche Chaos, in welchem alle Vorstellungen Eine Masse waren, ohne Sonderung von Objecten. Aus dieser Masse haben sich die Objecte allmählig gesondert, das Nicht-Ich hat sich abgeschieden. Aber das Ich ist der alte Stamm, *von dem* sich das Andere löste. — Das Erste ist nicht gestiftet, sondern ihm gegenüber ist alles andre ein zweites, drittes, u. s. w. Sich hatte der Mensch; von Sich stösst er immer mehr Fremdartiges aus, in Sich setzt er immer mehr Geistiges; immer mehr Erwartungen und Hoffnungen oder Befürchtungen, immer mehr von unbekannten Kräften, die zu einer fernern Entwickelung bestimmt seyen.

Lupus in fabula ist für jeden allgemeinen Begriff das treffende Beispiel, das uns etwa einfällt. *Lupus in fabula*, wenn er uns *wirklich*, in der Anschauung, begegnet, ist aber auch das *Object*, welches so recht gelegen kommend dem — *Subjecte* gegenüber tritt. (Dinge die nach langem Suchen endlich gefunden werden, — Menschen die sich verborgen haben, — oder Sachen die man verborgen hatte, oder die nun, da der Tag anbricht, das Licht kommt, sichtbar werden.) Ueber den *lupus in fabula* würde man sich nicht wundern, wäre es nicht *gewöhnlicher*, dass der angeschaute Gegenstand *andre*, ihm *ungleich*artige Gedanken antrifft, die er stört. Das geschieht diesmal nun gerade *nicht*.

Ei, meine Herren, treffe *ich* Sie hier alle so glücklich beisammen? — Diese Frage, je mehr der Herren, nämlich der *schon bekannten*, beisammen gefunden werden, ruft um desto stärker das *Kennen* ins Bewusstseyn*). So findet im Vaterlande der, welcher nach langer Abwesenheit zurückkehrt, *sich* wieder, indem schaarenweise seine ältesten Vorstellungen rückkehren, und er Alles — da es ihm doch wie ein Fremdes entgegen tritt (im ersten Augenblick) — sogleich *bei näherer* Beobachtung als das

*) Hierher auch der Recensenten-Ausdruck: „das ist *mir* aus der *Seele* gesprochen". Da kommt die Seele *(si diis placet)* hervor; — das Subject zeigt sich.

alte *Bekannte* begrüsst. (Das Heimweh ist davon das Gegenstück.) Hier kommt nicht sowohl das Ich, als vielmehr das Subject gegenüber den Objecten, ins Bewusstseyn, — besonders indem nun die Fragen erfolgen: lebt denn *Der* noch? und Jenes, steht es noch auf dem alten Platze? — kurz, indem der Wissende sich sein altes Wissen entfaltet und lebhaft erneuert, ja von den Tagen der Kindheit, und dann von fremden Landen und Reisen erzählt. — „Das *Alles* habe ich, — Ich — erfahren!" — Das erste „*ich*" ist blosses Subject, das zweite, *ich selbst*, ist das eigentliche Ich, — ich, der ich hier vor Euch sitze und Euch erzähle, bin derselbe, der jenes Alles erfuhr.

Hiemit hängt das *Erwarten*, *Horchen* zusammen, welches *Zeit* producirt. (S. oben S. 290.) Nämlich das Erwarten der alten Gegenstände, die einer nach dem andern hervorkommen sollen. Hier könnte man das Ich — realisirte Zeit nennen. Denn „Ich erwarte."

Beim wirklichen Erscheinen der anschaulichen Gegenstände nun heisst's: ich sehe ihn, ich höre ihn. (Nicht: *Ich* sehe, sondern ich *sehe*. Der Accent liegt nicht auf dem Ich*). Wohl aber: Wer that das? *Ich* that es. Wer war da? *mein Bruder* und *ich.*) Dies setzt allerdings das Ich schon voraus; allein wo es bloss um den Begriff des Sehens, Empfindens zu thun ist, kann schon anstatt des Ich jene dritte Person, „*Carl will essen,*" — zureichen. Denn es kommt hier bloss auf die Befreiung von der Hemmung an, welche die gespannt wartenden Vorstellungen erlangen. Darin liegt dann auch das Uebergehn vom Subjecte, dem *vorher* wartenden, — zum Objecte, dem jetzt erst eintreffenden.

Hiebei ist noch Rücksicht zu nehmen auf die Complicationen und Reihen, welche den *künftigen* Ton, die *künftige* Farbe (der Hund *wird* bellen, die Blume *wird* sich färben) *erwarten* lassen. Darnach muss der Ton, wenn er nun wirklich gehört wird, *als eintretend* aufgefasst werden, als *hinzukommend* zu dem, was *schon eintraf*, schon da ist, u. s. w. Kurz, es entsteht ein *Punct*, der als Sammlungspunct die Empfindungen aufnimmt.

Objecte nun sind *Entgegen - Geworfene*. Wem? Jenem Sammlungspuncte; sie sind das, was aufstösst; Wem? *Uns*; nicht gerade *Mir*.

*) Das Tägliche wird ein Beharrliches. — So auch das Ich selbst. Es *war* einst ein Zeitliches. Aber es hat die Zeitbestimmung verloren. Der Mensch ist so sehr sein eigner Bekannter, dass er seine Zeitlichkeit endlich, und schon längst, bei Seite setzte. — Hat man lange irgendwo gewohnt: so weiss man nicht mehr, wie oft man nach Hause kam. Die Reihe verliert ihren Anfangspunct. Sie involvirt sich um desto sicherer, je weniger sie sich noch evolviren kann. Das Evolutionsvermögen geht verloren.

Uns, den Sehenden nicht bloss, sondern auch den Meinenden und in der Welt Lebenden. Wie viele Menschen haben denn so viel Selbstständigkeit, dass *sie* für *sich* allein etwas meinen, — mit ihren Gedanken eine eigne Bewegung machen könnten? — Es ist so lächerlich als schlecht, wenn sie vom *Ich* reden.

Ichheit. Der eine Knabe fühlt sich im Genuss, der andre im Leiden, der dritte mehr im Thun, und zwar entweder im inneren oder äusseren Thun. Jenes ist oft vorbildend für dieses.

Die Ichheit wird einfach bei einfacher, gesunder Lebensart; vielfach durch starke Wechsel der äusseren Lage und Beschäftigung. So ist der Knabe ein andrer zu Hause, ein andrer in der Schule, ein andrer unter seinen Spielgenossen. Vielfach wird sie auch durch disparate Studien; vielfach durch eine bunte, fremde, verpflanzte Cultur.

Die Vielfachheit ist gefährlich; der Mensch soll mit sich Eins seyn, dafür muss der Erzieher sorgen, indem er für richtige Verwebung des Vielen sorgt. Die Vorstellungsmassen sollen einander *stets* durchdringen.

Die Ichheit hat eine auffallende Beziehung zur *Rechtlichkeit.* Wo sich diese ausbilden soll, da muss Einer sich in die Ansprüche Vieler, in das Ich eines Jeden versetzen. Sonst schwebt der Knabe zwischen den Extremen des ungeschiedenen Wir (der Theilnahme und später des Wohlwollens) und zwischen dem feindseligen Abstossen Anderer, die den Vortheil und den Genuss an sich reissen könnten, den man für *sich* begehrt. Es ist dabei ein sehr allgemeines Unglück, dass so oft Einer sich in die Andern hineinzuversetzen *glaubt*, wirklich aber sich in die Andern nicht *finden* kann. Wie wenn einer ein schärferes Auge hat und nicht begreift, dass der Andre etwas nicht sehen kann. So kann sich der Erzieher oft in den Zögling nicht finden; weil diesem die *Zeit* anders fliesst, als ihm, und aus vielen andern Gründen.

Idealismus. Das Streben gar mancher philosophischen Köpfe besteht bloss darin, für das Ich die rechte Stelle zu finden. Diese Stelle ist aber wandelbar; daher auch die wandelbaren Systeme, der Freiheit, der Mystik, des Materialismus u. s. w. Die Nichtigkeit der reinen Ichheit ist das erste, was man kennen muss, um aus diesem Strudel herauszukommen.

Die grosse psychologische Frage, wie kommen wir dazu, *Dinge als Gegenstände zu betrachten*, d. h. ihnen ein Subject vorauszusetzen, — wohl gar ein Subject, *in welchem* von ihnen

nur die *Erscheinung* vorhanden ist*), diese Frage idealistisch so zu verdrehen: wie kommt das Ich dazu, *Gegenstände als Dinge zu betrachten*, — also das Subject, welches das Vorausgehende, ja der Ursprung von Allem sey, rein zu vergessen: — solches Verdrehen wird kein Erzieher seinem Zögling anmuthen; denn er weiss, dass der Zögling die Dinge *als solche* besser kennt als sich selbst; ja dass derselbe von einem *reinen Ich* nichts begreifen würde. Für den Zögling ist das Ich noch der Bach, der sich unter den Ufern fast verkriecht; für den Idealisten ist das Ich der Strom, der eine solche Breite erlangt hat, dass man in seiner Mitte ihn für uferlos halten möchte.

Man muss nämlich hiebei darauf achten, dass das Subject nicht bloss ein Punct ist, sondern dass es sich breit macht, — der Denkende hat *so und so viele* Gedanken, Fertigkeiten, Wünsche, u. s. w. Und für die verschiedenen Gedanken, Fertigkeiten u. s. w. *verschiedene Zeitlinien*, aus denen sich, nachdem sie involvirt sind, das Eine Subject zusammensetzt. So können denn auch die einen involvirt bleiben, während eine andere sich evolvirt. Es gehört dahin auch der Vorblick in die *Zukunft*, der jeder von jenen Zeitlinien eigen ist. *Jeder will etwas werden*, wäre es auch nur Primaner oder Student. Hiemit fasst er die Ehrenpuncte und die Aussichten eines Standes auf. *Soll* der Knabe etwas *Anderes* werden: so giebts Misshelligkeiten, die sich lange verbergen, doch endlich hervorbrechen. Aber *Nichts zu seyn* — ist unerträglich.

Dazu kommt in späterer Zeit, beim reifen Manne, das *überwiegende* Selbstbewusstseyn, wegen des *geringern* Gewichts der Empfindungen bei verminderter Empfänglichkeit. So giebts für den praktischen Menschen nur *Angelegenheiten*, d. h. Verhältnisse, an denen *ihm* oder *Andern*, für die er wirkt, gelegen ist; für den Naturforscher nur Gegenstände, d. h. Exemplare für Begriffe, deren Platz im System schon bezeichnet ist. Was die Angelegenheiten als blosse *Ereignisse* betrachtet seyn mögen, — was für *Dinge* das seyen, die man Exemplare nennt, — das kümmert diese reifgewordnen *Iche* nicht mehr. Dabei fasst sich der Empiriker mehr auf als Subject, der Idealist mehr als schaffendes Ich; das sind sehr allgemeine Hauptrichtungen verschiedener Menschen, auch ohne philosophische Ausbildung und Systeme.

---

*) Subject A, Ding B,
darin die Vorstellung α, davon in jenem das Bild β,
wo α und β dasselbe sind, aber von verschiedenen Seiten angesehn.

Beim Subject muss man, da es zunächst aus dem Eintreten in die Zeitlinie erwächst, diese Zeitlinie, die *Lebenszeit*, unterscheiden von der Zeit überhaupt, oder vielmehr von *der* Zeit, die andern Dingen fliesst. Denn psychologisch betrachtet ist die Zeit vielemal da, bevor sie in Eins, die eigentliche Zeit, gesammelt wird. „Ich habe wenig Zeit, du hast viel Zeit." So wird Jedem eine Zeit zugeschrieben. Das Subject *ist* diese involvirte Zeitlinie selbst. Es hat einen Namen wie das Buch (auch eine involvirte Reihe,) einen Titel hat. An diesen Namen heftet schon der Knabe, der ihn gern schreibt, seinen Stolz. An die gleichförmigen Strebungen in dieser Zeitlinie heftet er den Begriff seines Berufs. (K. W.: „als ich das erstemal eine Uniform sah, nahm ich mir vor Soldat zu werden.")

Zu jeder Zeitlinie gehört ein Ding, auf das sie hinweiset; wäre es auch nur das Wetter, Gewitter, oder die Musik, oder welche andre Einheit, die eine Reihe bildet, welche involvirt die Einheit darstellt*). So auch das Subject, in dessen Zeitlinie die einzelnen Empfindungen eintreten. Das Ich als Zeitwesen.

Hier aber kommt die innere Anschauung hinzu, welche die Distanzen zwischen den eintretenden Empfindungen ausmacht. Denn zum Ich gehört auch das allmählige Eindringen der Empfindungen in alle Nerven (wie wenn das Kind eine würzig süsse Frucht geniesst, der Mann sein Gläschen leert), und der vernommenen Worte und Begebenheiten in alle Vorstellungsmassen; das Nachtönen im Innern. („Ich habe es recht gefühlt", „man hat es mich fühlen lassen".)

Bei jenen allmählig eindringenden Empfindungen oder Gedanken entsteht ein inneres Wetter, wohl gar Gewitter, das eine solche Zeitlinie darstellt; so bei aller Rührung, ja allem Verlauf der Affecten. So beim Weinen der Kinder, oder auch bei ihren lustigen Spielen.

Ich und *Wir*. Von dem Verhältnisse zwischen beiden hängt die moralische Bildung grösstentheils ab. Namentlich der sogenannte Ehrtrieb, wenn er rechter Art ist, entspringt aus dem *Wir*. Der Stolz aber aus dem Ich. Der Hochmuth aus dem Nicht-Ich. — Wahre Ehre soll nicht gewonnen, sie soll nur nicht verloren werden. Sie ist also schon da, ehe sie gesucht, ja ehe nur an sie

*) *Partielle Evolution* der übrigens involvirten Reihe geschieht schon da, wo vom Baume gesagt wird: er *hat* Wurzeln, einen Stamm, Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte. Statt zu sagen: er *besteht aus* dem allen. So werden dem *Dinge* seine Merkmale beigelegt.

gedacht wurde. Das Ich soll nur nicht aus dem Wir herausgeworfen werden.

Parenthesen. Das ganze Leben bildet einen Erfahrungskreis, worin alle beobachteten Dinge befasst sind. Indem nun jedes Diug sich verändert, läuft von jedem, als dem Anfangspuncte eine beobachtete Reihe fort. Jede solche Reihe steht in sofern *in parenthesi*, als man den Kreis der veränderlichen Dinge durchläuft. Jedes Glied, welchem eine Parenthese angehört, wie dem X^{m-1} mit seinen Coefficienten $(a+b+c+...m)$ ist das *Hervortreibende* dieser Reihe. Es erlaubt *nicht*, weiter zu gehen, bis seine Reihe abgelaufen seyn wird. Dazu muss es aber die gehörige Stärke gewonnen haben, sonst entsteht Stockung. Wer die Spontaneität hier im Ich sucht, wird nie begreifen, woher die Stockung rührt. Aber wenn die Arbeit gelingt, dann verlegt die gemeine Auffassung, aus welcher die falsche Psychologie entspringt, die Spontaneität ins Ich.

Weder die Ichheit, noch die *Wirheit* ist hier das Wesentliche. Sie ist entweder nur Auffassung des Zuschauers; oder bedeutet sie selbst etwas, so verräth sie die Leerheit des Menschen, der alles auf sein Ich oder Wir bezieht, weil kein wahres treibendes Princip, keine ächte durchgreifende Spontaneität in ihm ist. Der ächte Denker, Künstler, Träger seiner Zeit *vergisst* sich; denn er hat Werke zu vollbringen oder auch Gegenstände zu studiren; die Ichheit ist nur der Faden, an welchem die Corallen aufgereiht werden, das Kleine, das einzeln genommen, nichts bedeutet. Dass aber mit dem Werke auch der Werkmeister für sich sorgt, ist etwas Anderes. Da nimmt das Ich seinen Gehalt aus dem Werke.

Die Verschiedenheit der Köpfe und Naturen erforschen heisst nichts Anderes, als die verschiedenen Puncte angeben, wo die Hemmung, welcher aus physiologischen Gründen die geistige Regsamkeit ausgesetzt ist, eingreifen könne. Vorbereitung dazu ist die Erforschung derjenigen rein physiologischen Verschiedenheit, welche entsteht, wenn von den drei Hauptsystemen des Organismus entweder eins oder zwei zugleich oder alle drei fehlerhaft sind.

Der *erste* Unterschied der Menschen ist ihre verschiedene Distanz vom Blödsinn; das ist die Regsamkeit der Vorstellungen über der Schwelle; der *zweite* der des ersten Affects, entweder

Furcht oder Zorn*). (Katze und Hund.) Beides geht in Neugier über, welche einer Menge von Fragen zu vergleichen ist. (Wölbung und Zuspitzung! Appercipirendes Merken, und hiermit allerdings *Fragen*, also Anfang des Urtheilens. Die Katze lauert und schleicht heran; sie versucht in Angst; auch wohl der Hund läuft zurück, bleibt dann stehen und bellt.)

Furcht gränzt an Schreck. Die Vorstellungen werden leicht auf die mechanische Schwelle getrieben. Dabei wird der Organismus afficirt. Nun fragt sich, ob diese organische Veränderung leicht möglich ist oder schwer. Beim Hunde schwer; — das mag seyn; aber auch der Furchtsame kann zürnen. Das Psychologische wird in dem Unterschiede liegen, ob die Vorstellungen im Ganzen mehr oder weniger *verschmolzen* sind. Die stark verschmolzenen lassen sich nicht so verjagen und zerstreuen, wie die schwächer Verbundenen**). Und auf die Beweglichkeit dessen, was eben im Bewusstseyn ist, scheint hier das Meiste anzukommen. Doch ist noch darauf zu sehen, dass sich die *Dummheit* nicht eigentlich fürchtet; Furcht setzt Erfahrung voraus. Allein hier ist zweierlei; Furcht vor bestimmten, oder doch einigermaassen bekannten Uebeln *(vereor)*, ist verschieden vom schreckhaften Zusammenfahren *(metuo)*. In Ansehung des letztern, was grossentheils organische Affection ist, möchte man sagen, der Organismus selbst sey in seinen Zuständen nicht genug verschmolzen.

Mit dem Zorn hängt ohne Zweifel der Eigensinn der Kinder zusammen; wenigstens mag oft das Eine mit dem Andern verwechselt werden.

Zorn und Furcht hängen zusammen. Denn auch dem leicht Zürnenden kann ein *stärkerer* Eindruck leicht Furcht einjagen.

---

*) Furcht ist viel allgemeiner. Alle Thiere, wenn sie hungrig sind. Beide, Furcht und Zorn sind die erste Negation des Innern gegen das Aeussere. Dann aber wächst die Macht des Aeussern. Die Wölbung ist das Positive, von innen her dem Aeussern Entgegenkommende. Das Ergreifen des Aeussern bei lebhaften Kindern, die sich beschäfftigen und im besten Falle zum Lernen aufgelegt sind, ist ein sehr energisches Entgegenkommen von *innen*. Es ist aber weit mehr, als Wölbung; und die Zuspitzung wird verschlungen von der mächtigen Reproduction.

**) Je kleiner q in $t = \frac{1}{q} \log \frac{1}{1-q}$, desto kürzer die Zeit. Das heisst: je schlechter verschmolzen die ältern Vorstellungen, desto grösser *ihre* Hemmung, desto kleiner die des Neuen, und desto kürzer die Zeit, bis zum sich wieder heben; also — *desto heftiger der Stoss*. Die Zeit aber wird verlängert werden, wenn die Gegenwart des Neuen fortdauert, und die Heftigkeit des Stosses bestimmt die Affection des Leibes, welche auch *verlängernd* wirkt.

Wessen Gedankenkreis durch Verschmelzung mehr und früher *geschlossen* ist, der wird schwerer lernen, oder er müsste *früher lernen.*

Verschiedenheit der Köpfe. Die rein psychische Verschiedenheit wird gesucht werden können 1) in der Breite der Reihenbildung, 2) in der Tiefe der Reproduction, 3) in der Eigenheit der Apperception, sofern sie von den herrschenden Vorstellungsmassen abhängt.

1) Hängt theils mit der Erfahrung, theils mit Gelehrsamkeit zusammen.

2) Der Tiefe schadet die Schnelligkeit des Reihenablaufens. Der Punct, von wo in die Tiefe sollte gegangen werden, wird darüber aus dem Auge verloren. Umgekehrt sind die tiefen Köpfe eben darum langsam, wann sie der Reproduction Zeit lassen. Die andern gehn nothwendig an vielem Warum und Wie gleichgültig vorüber und leben in den Tag hinein. — Einen gewissen Grad von Tiefe erfordert der *Witz*, aber er macht plötzlich eine Seitenbewegung, um die parallelen Reihen fortzuführen, deren Eindruck sich gegenseitig verstärkt. Witz beweist nichts; lehrt auch eigentlich nichts; er findet nur mehr Sinn in Dingen und Worten, als streng genommen darin ist.

Schnelles Auffinden der Beispiele zu einem Allgemeinbegriff ist eigentlich die Probe, dass der Allgemeinbegriff richtig erzeugt, und nicht — *angelernt ist!* (Falsche Tiefe, deren Schein vom *Unterricht* herrührt.)

Auch kann Witz nicht gelernt werden. Aber man cultivirt ihn, inwiefern man der Flachheit wehrt, und die gute Laune fördert.

Feines Gefühl zeigt auch Tiefe. Aber das Gefühl fesselt oft, und dann geht das Denken nicht gern *tiefer*. So wie der Witz, der auch dem *tiefern* Denken ein Ende macht, wo er *befriedigt.*

Vieles *Urtheilen* giebt an sich nicht Tiefe zu erkennen. Aber Kinder, deren lautes Urtheilen oft zurückgewiesen worden, werden dadurch in die Tiefe getrieben, wofern das *Quantum* ihrer Geistesthätigkeit gross genug ist, um die hiemit verbundene Verminderung ohne Schaden zu ertragen.

Tiefe wird schwerlich mit viel *äusserem* Handeln im Leben verbunden seyn. Der tiefe Geist schweigt, indem er sinnt.

Ohne Tiefe kein *System* allgemeiner Begriffe! Apperception durch höhere Vorstellungsmassen ist etwas ganz anderes; es gehört zu den *Plänen;* und zu Kunstproductionen mit Geschmack.

Ebenso ist die Tiefe nicht egoistisch. *Aber* —

3) *Apperception* hängt sehr stark mit der individuellen *Ichheit* zusammen!

Sie ist ganz anders fürs *Wir* als fürs Ich!

Individualitäten. Stämmige Naturen stehen den weichen gegenüber. Aber die stämmigen können moralisch sehr weich seyn; und die weichen, wenigstens nicht im mindesten harten können durch die Gleichmässigkeit ihres Thuns stark erscheinen. Anders die Schlaffen; diese sind darum nicht weich. Alle stemmen sich zuletzt gegen den Erzieher; offenbar; ohne Zweifel längst früher geheim. — Dass diese Unterschiede ursprünglich physiologisch sind, leidet keinen Zweifel. Die Stämmigen sind gesund; die Weichen sind mindestens zu Kränklichkeiten geneigt; ihr Leben ist organisch minder tüchtig. Bei den moralisch Weichen ist der Leib abhängiger vom Geiste. Die Schlaffen sind erregbar genug zum Lachen und Zürnen, aber es haftet nicht. Bei natürlicher Weichheit hängt sehr viel von der Elasticität ab und von ihrer Reaction. (Ich selbst, K. St.)

Es gehört zum Unterschiede der Individualitäten, dass Einige, schon Kinder, anhänglich sind ans Alte, treue Naturen, Andere das Frühere fallen lassen, und immer vom Neuen voll sind. Jene haben sich früh abgeschlossen, diese bleiben offen, weil sie schwach sind.

Auffassungen der Dinge. Thiere, besonders Hunde und Pferde, sind dem Menschen sehr oft lieber als andere Menschen. Warum? Weil sie ihn nicht belästigen, nicht beschränken, er sich ihretwegen nicht zu geniren braucht. Menschen kommen uns leicht zu nahe, müssen also in der Entfernung gehalten werden. — Von Insecten haben höchstens die Schmetterlinge das Vorrecht, sich nähern zu dürfen. Doch in diese Thiere, die den Menschen necken, plagen, sich mit ihnen befreunden, wird wenig Empfindung hineingedacht, sie werden daher unbarmherzig gemisshandelt. Eben so das Wild vom Jäger, selbst die wilden Vögel. Die pädagogische Schädlichkeit der Insectenliebhaberei ist ja bekannt. Ueberhaupt wie stark sind die Federn, die sich zwischen den Individuen und andern lebenden Wesen, wenige Vorgezogene ausgenommen, zu spannen pflegen. Wie eng der Kreis der Zuneigungen und wie ungeheuer weit der Kreis der Abneigungen!

Es giebt ein Bedürfniss nach Unterricht bei Kindern, weil es ein Bedürfniss der Beschäfftigung giebt. Das Meer der Vor-

stellungen ist nicht von selbst aufgeregt; gedankenloser Müssiggang ist aber auch Kindern nicht natürlich; sie können nicht ruhen*); und werden doch nicht vom ersten besten Spiel in diejenige angenehme Spannung versetzt, welche dem gelingenden Lernen eigen ist. Kennen sie diese einmal, so suchen sie selbst darnach. — Aber hier unterscheiden sich schon die guten von den schlechten Köpfen. Den schlechten wäre Kartenspiel das angenehm Spannende; und Jagd für den Leib und Streitlust. Die bessern freut Erzählung; die besten das Nachdenken, die Harmonie in den Gedanken. Die Weichern *fühlen* — Theilnahme und Geschmack!

— — Bei altklugen Kindern — und bei Juden — springt voreilige Neigung zum Urtheilen hervor. Viel zerbröckelte Reihen, viel Schutt, muss bei diesen Leuten früh aufgehäuft seyn, und jetzt leichte Reproduction dazukommen. Diese Art Menschen hat viel *Sprache*. Aus diesem Stamme wachsen die *Philologen;* nämlich die eigentlichen, denen das Sprechen ein Geschäfft ist. Schwatzhafte Weiber wären wohl auch Philologen, wenn ihnen nicht mehr das Object als die Sprachform am Herzen läge. (Sprachseligkeit liegt zwischen Mangel und Fülle der Gedanken. Aber sprachselig werden wir alle gegen den, der uns vollkommen schnell versteht.)

Triebe sind Abstractionen. Weder die guten noch die bösen Triebe sind ursprünglich vorhanden; sondern was die Spannung der gleichen und nämlichen, nur unter Umständen verschieden wirkenden Vorstellungsgewebe bestimmt, das ist — für den reflectirenden Zuschauer, der auch im Innern seyn kann und soll, — gut oder böse. Nun aber kommt es wegen des *Charakterzugs*, der hier im Begriff ist sich zu erzeugen, darauf an, wie die Reflexion eingreift. Erlaubt sich der Mensch das von andern richtig Getadelte, so wird er hiermit einen bösen Trieb in sich begründen; falls er es nämlich bei dieser Erlaubniss lässt, und nicht hintennach bereut. *C'est le premier pas qui coute;* die folgenden ähnlichen Handlungen geben bald dem Handelnden selbst einen allgemeinen Begriff, von dem was zu thun sey, und von seiner Handlungsweise. (*Aerger* des Soldaten, der gewohnt war,

*) Das Quantum der über der Schwelle regsamen Vorstellungen möchte doch das erste Entscheidende seyn. In diese Regsamkeit mischt sich nun bei Kindern viel Körperliches, und das Verhältniss dieser Mischung bringt die ersten Unterschiede hervor. *Turgor vitalis!* — In den sehr Lebenskräftigen, welche klein bleiben, scheint der Organismus sich selbst bedeutend zu zerstören, indem er sich wieder baut.

vor dem Feinde seinem Affect freien Lauf zu lassen; aber nun, den Mitbürgern gegenüber nicht schiessen darf.) Hält der Mensch das, was er innerlich widerstreben fühlt, für blosse *Furcht* und *Feigheit:* — so setzt dies voraus, die Reflexion sey schon verschwunden oder gar nicht bis zum Urtheil ausgebildet, nur der Nachklang des Affects, den sie erregte, sey nachgeblieben.

Von manchem Knaben wird gesagt: *er treibt sich selbst!* Was soll das bedeuten? Das wird selten überlegt. Der Eine treibt sich wirklich, nämlich durch angenommene Maximen, oder auch durch Pläne und Absichten, welches Alles selbst unter sich noch verschieden ist; — der Andere ist im Zuge des unmittelbaren Interesse; die Arbeit ist ihm Bedürfniss. Beides kommt oft zusammen, aber in verschiedenen Verhältnissen und mit eben so verschiedenem Erfolge.

Affecten machen das Gefühl platt. Denn über dem Weinen und Lachen geht das Eigene dessen, worüber gelacht und geweint wurde, verloren, sobald die körperliche Affection überwiegt, welche gleichartig ist, was auch die Veranlassung sey. Darum vergisst das Kind, worüber es weinte, sobald es nicht mehr weinen darf. (Also: wo viel Affect, da Plattheit. Aber wo bleibt die affectlose Plattheit? Jenes erstere passt auf Rührspiele, diese auf klanglose Menschen.) — Kinder und planlose Menschen verlieren ihre Absicht eben so im Handeln. Denn der Gegenstand zieht sie fort, nachdem sie einmal in Bewegung sind, und nun etwas Anderes und wieder Anderes aus ihrem Thun herauskommt.

Dem Manne verzeiht man eher die excitirenden, dem Weibe die deprimirenden Affecten.

So lange der Charakter des Weibes natürlich bleibt, trennt sich bei ihm schwerlich die Tugend ganz vom Streben nach dem Glück. Aber das edle Weib findet sein Glück nicht im Genuss; sondern in der gelingenden Anschliessung und Fürsorge. Der weibliche Charakter reisst sich nicht los, macht nicht Anspruch an Selbstständigkeit, kennt keine Fichte'sche noch Kantische Sittenlehre; wohl aber sämmtliche praktische Ideen. — Auch dem Manne darf die natürliche Weichheit nicht verloren gehen; er hat sonst durch sein moralisches Streben der geistigen Gesundheit geschadet.

Stolz. Ein Knabe von noch nicht zehn Jahren wollte nicht bitten. Die Mutter hatte ihm gesagt: ich gehe heute aus; du

sollst in jenem Hause, (wohin er täglich kam,) dir ein Mittagsessen ausbitten. (Das war verabredet und konnte kein Bedenken haben.) Statt dessen läuft der Junge nach Haus, wo wenig oder nichts für ihn zu finden war, — um nicht bitten zu müssen. Aber heimlich sich dies und jenes zustecken zu lassen, war ihm nichts Neues.

Wille. Die Menschen sind meistens in der unangenehmen Nothwendigkeit, etwas zu wollen, was sie eigentlich *nicht* wollen. „Aber wenn ich es nicht wollte, so würde das oder jenes Uebel erfolgen.“ So ist die Seele des Wollens ein Verabscheuen z. B. der Armuth. Ja es wird für eine besondere Kunst angesehen, die Menschen in die Nothwendigkeit eines ungern gefassten Entschlusses zu setzen. Daher ist dann immer der kürzeste Weg der willkommenste. Man schlägt sich durch, wie man kann.

Pläne und Maximen. Das Begriffsgewebe, was jeder sich für seine erlernte Kunst geschafft oder angenommen hat, *dient* in der Folge den Plänen. Je nachdem es beschaffen ist, treibt er absichtlich die Kunst, in der Meinung, es so recht zu machen, *wenn* er nämlich die Absicht hat, es recht zu machen. Der Mann mit vestem Lebensplan hat im Voraus seine Reihen dessen, was zu thun und zu leiden seyn werde, geordnet. Alles, was sich ereignet, vergleicht er mit dieser Reihe; durch sie *mässigt* er sich in jedem Augenblicke.

Aus reinen Maximen hingegen handelt der, welcher seinen Platz einmal hat, ihn ohne Sorge besitzt und ohne weitern Wunsch behält. Dahin gehören die rechtlichen Leute, Geschäfftsmänner aller Art in ruhiger Lage. Reine Maximen sind hier nicht gerade hoch tugendhafte; es sind die, nach welchen fortgesetzt wird, was einmal als Lebensgeschäfft oder als Dienst übernommen war. Die Spannung des Willens kann dabei gering seyn; sie besteht nicht im Wählen, sondern darin, sich keine Abweichung von der Regel zu erlauben. Der kategorische Imperativ ist hievon die höchste Potenz.

Pläne. Das Leben der Meisten hat wenig Plan. Sie gehen mit der Zeit fort, sofern ihre Gewöhnungen dazu hinreichen. Das Mehr oder Weniger macht schon grosse Unterschiede. Die Zerfahrenheit reicher Jünglinge zeigt am meisten, dass die scheinbare Vestigkeit und Planmässigkeit Andrer nur ein äusserlicher Panzer ist, den die Umgebung und das Bedürfniss erzeugte. — Die Sittlichkeit ist selten Kern der Pläne. Gelegenheiten zu er-

spähn und zu nutzen, darauf kommt es den Menschen an, die, weil sie jung sind, auch alt zu werden hoffen; und *irgend* einen Lebensweg wandeln *müssen*.

Das *Gewissen* beruht nicht wesentlich auf der Sittlichkeit, und muss deshalb *vor* der sittlichen Selbstgesetzgebung erwähnt werden. Auch die Klugheit hat ihr Gewissen; für *dieses* gilt jene Klage: *C'est pis qu'un crime; c'est une faute!*

Noch früher aber entsteht das Gewissen des Lügenden, der roth wird. Denn einen solchen drückt noch kein Gesetz, sondern bloss die Wahrheit. Er weiss im Lügen nicht weiter fortzufahren, hier steckt er im Sumpfe, (denn der geübte Lügner, oder dessen Phantasie die Lüge willig ausmalt, wird nicht mehr erröthen;) dagegen entwickelt sich in ihm das ganze Wissen um die Wahrheit; obschon er diese Vorstellungsmasse in sich hemmen möchte. In *diesem* Wissen zeigt sich ein unbeherrschter, und der Herrschaft widerstrebender, psychologischer Mechanismus. Hingegen der geübte Lügner ist Herr seiner selbst. — Man muss sich in Materien dieser Art vor den Darstellungen der Moralisten hüten, die solchen psychologischen Gegenständen eine absichtliche Farbe geben, während sie selbst schlechte Psychologen sind.

Die Wirkung unwillkommner Wahrheit — dies scheint der Gattungsbegriff zu seyn, unter welchem die Schaam eine Art, und ferner die Schaam in der Lüge eine Unterart ist. Man schämt sich auch wegen einer Ungeschicklichkeit, wegen eines Irrthums, dessen man sich überführt sieht. Und der Schaam ähnlich ist die Verlegenheit, wenn ein Unglück an den Tag kommt, das man Mühe hat zu glauben. Man ist consternirt, — ein schwer zu übersetzendes Wort! Immer will man eine Vorstellungsmasse entwickeln, welcher gerade entgegengesetzt eine andre im Bewusstseyn unwillkührlich Platz nimmt, sey es, dass diese von innen oder von aussen komme.

Aber nur bei der Schaam greift die Verlegenheit ins Innerste, in die Vorstellung von Sich. In andern Fällen wird der Gegenstand unter andern Objecten an seinen Ort gestellt. So auch wenn man von sich selbst jugendliche Thorheiten erzählt, *ohne* sich schämen zu wollen; man schneidet da sein ehemaliges Ich vom jetzigen ab; und stellt es rückwärts in die Zeit, in gehörige Entfernung. Dasselbe versuchen die, welche leichtfertig beichten; sie möchten gern mit sich selbst, wie mit einem fremden, seltsamen, — also doch merkwürdigen! — Objecte, ein Spiel treiben.

Die moralische Beurtheilung *Anderer* muss um so mehr als ein psychologisches Phänomen betrachtet werden, weil hierin die falsche Freiheits-Lehre ihren Sitz hat. „Wenn dieser Mensch von Jugend auf durch seine eignen Eltern ist verdorben worden, so entschuldige ich ihn.“ So sprechen nicht bloss Philosophen mit falschen Systemen, sondern so lassen sich auch selbst Frauen vernehmen. Auch diese also erfordern zur moralischen Verurtheilung eine vorausgesetzte Freiheit, — die nicht existirt; und sie wollen das moralische Urtheil unterdrücken, wo es gleichwohl vollkommen begründet ist. „Wenn er nicht anders *kann*, (meinen sie,) so ist er entschuldigt.“ Also, (schliessen nun die Philosophen,) muss man behaupten, Jedermann *könne*, sonst könnte das Sollen nicht bestehn. — Ursprünglich fragt gewiss Niemand nach dem Können; hintennach erst wird man stutzig über dem Nicht-Können. — Man hat also das Können vorausgesetzt. Das heisst eigentlich: man hat nicht bloss *geurtheilt*, sondern zugleich den Anspruch gemacht: der Beurtheilte solle sich nach dem Urtheile *richten*, wenigstens in seinem Denken und Meinen. Diesen Anspruch nun, — da man den Andern beherrschen wollte, — lässt man fahren, indem man hört: — „er kann nicht anders.“ — Also scheint der Irrthum darin seinen Sitz zu haben, dass mit dem Urtheil sich sogleich ein Anspruch verbindet.

Das Streben nach Selbstständigkeit ist, so lange es in den gehörigen Schranken bleibt, eine löbliche Aeusserung moralischer Gefühle, welche sich durch die Ideen der Vollkommenheit und der innern Freiheit auch auf bestimmte Begriffe zurückführen lässt. Aber die Richtung dieses Strebens muss auf das Praktische gehn, nicht auf Lehrsätze; es muss Handlungen bewirken, nicht Meinungen. Wer sich für selbstständiger hält, als er ist: der wird in Uebermuth verfallen, und sich über schlechten Erfolg seines Thuns zu beklagen haben.

Wir sollen uns zur Selbstständigkeit bilden, das heisst, wir sollen solche Gesinnungen und Grundsätze und Gewohnheiten in uns bevestigen, dass wir auf den Wechsel der Umstände mit vollem Bewusstseyn gleichförmig zurückwirken.

Wir sollen uns aber nicht einbilden, mit dieser Selbstständigkeit geboren zu seyn. — Die Verwechselung eines praktischen Princips mit einem theoretischen ist die Hauptquelle der Irrthümer vom Ich und der transscendentalen Freiheit.

Hievon abgesehen: ist leicht zu erkennen, dass sowohl das Ich, als die transscendentale Freiheit leere Formen seyn würden

ohne objective Bestimmungen dessen, *was* wir seyen und wollen. Die uns bekannten objectiven Bestimmungen aber sind sämmtlich empirisch, und die leeren Formen existiren nur in der Abstraction.

Fragmente des dritten Heftes der psychologischen Untersuchungen.

I. Zur Theorie der mittelbaren Reproduction.

(Psychol. Bd. I, S. 289. vgl. Psychol. Untersuch. Heft I, S. 184.)

1. Wenn Π theilweise mit a, und auch theilweise mit b verbunden ist, so kann es nicht nur von beiden gehoben werden, sondern es ist auch denkbar, dass a vermittelst Π hebend auf b, oder umgekehrt b vermittelst Π hebend auf a wirke.

Von a sey der Rest r verbunden mit ϱ, dem Reste von Π; und eben dieses ϱ sey verbunden mit r', dem Reste von b. Wäre nun ϱ ursprünglich wirksam, um b zu heben, so geschähe dieses mit der Hülfe $\varrho \cdot \frac{r'}{b}$; und r' wäre der Punct, bis zu welchem b von Π könnte gehoben werden. Gesetzt aber, ϱ sey in der Zeit $= t$ bis zu dem Quantum ω gehoben: so wird, gemäss der Proportion $\varrho : \omega = r' : \frac{\omega}{\varrho} \cdot r'$, eben jetzt $\frac{\omega}{\varrho} \cdot r'$ das Quantum von b seyn, welches gemäss der Verbindung zwischen Π und b, mit hervorgetreten seyn sollte. Auch kann die wirksame Hülfe nicht $\varrho \cdot \frac{r'}{b}$, sondern nur $\omega \cdot \frac{r'}{b}$ seyn. Durch die Wirkung dieser Hülfe sey in der Zeit t ein Quantum ω' von r', mithin von b, hervorgetreten. Die Differenz $\frac{\omega}{\varrho} \cdot r'$ von ω', in ihrem Verhältniss zu $\frac{\omega}{\varrho} \cdot r'$, bestimmt für das nächste Zeittheilchen, wie stark die Hülfe wirkt.

Also: $$\omega \cdot \frac{r'}{b} \cdot \frac{\frac{\omega r'}{\varrho} - \omega'}{\frac{\omega r'}{\varrho}} \cdot dt = d\omega'$$

Das heisst: $\frac{1}{b}(\omega r' - \omega'\varrho)\,dt = d\omega'$, und weil ω durch r, den Rest von a, soll gehoben seyn und ferner gehoben werden, so ist $\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right)$, daher

$$\left[r'\varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right) - \omega'\varrho\right]dt = b\,d\omega'$$

$$\text{oder } d\omega' + \frac{\varrho}{b}\omega' dt = \frac{r'\varrho}{b}\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right)dt$$

woraus $\omega' = r'\left(1 - e^{-\frac{\varrho}{b}t}\right) - \frac{r'\varrho\Pi}{\varrho\Pi - rb}\left(e^{-\frac{r}{\Pi}t} - e^{-\frac{\varrho}{b}t}\right)$.
Löst man diese Grösse in eine Reihe auf, so zeigt sich, dass der Coefficient von t Null wird, und dass die Reihe mit dem Gliede $\frac{1}{2}\cdot\frac{r'}{b}\cdot\frac{\varrho}{\Pi}\cdot rt^2$ beginnt, worin der wirksame Rest r mit den Verhältnissen der andern Reste zu ihren Ganzen multiplicirt ist, wie natürlich.

Der Differentialquotient ist

$$\frac{d\omega'}{dt} = r\cdot\frac{r'\varrho}{\varrho\Pi - rb}\left(e^{-\frac{r}{\Pi}t} - e^{-\frac{\varrho}{b}t}\right).$$

Dieser Ausdruck hat immer einen positiven Werth. Denn wenn $\frac{r}{\Pi} > \frac{\varrho}{b}$, mithin $rb > \varrho\Pi$, also $e^{-\frac{r}{\Pi}t} - e^{-\frac{\varrho}{b}t}$ negativ, so ist auch $\frac{r'\varrho}{\varrho\Pi - rb}$ negativ.

Die Erhebungsgränze $\omega' = r'$ ist daraus begreiflich, dass $\frac{\omega r'}{\varrho}$ sich in r' verwandelt, wenn ω seine Gränze ϱ erreicht. Dies geschieht indessen in keiner endlichen Zeit; und da ω hinter der Gränze zurückbleibt, so gilt dies noch mehr von ω'.

Differentiirt man zum zweitenmal, so ergiebt sich

$$\frac{dd\omega}{dt^2} = r\cdot\frac{r'\varrho}{\varrho\Pi - rb}\cdot\left(\frac{\varrho}{b}e^{-\frac{\varrho}{b}t} - \frac{\varrho}{\Pi}e^{-\frac{t}{\Pi}t}\right)$$

und wenn dies $= 0$ ist, $t = \frac{b\Pi}{\varrho\Pi - rb}\log\frac{\varrho\Pi}{rb}$, welche Zeit allemal positiv ist. Denn wenn $\varrho\Pi > rb$, so ist der Logarithme positiv; im Gegenfalle negativ. Daher hat ω' allemal einen Wendepunct, und die Geschwindigkeit allemal ein Maximum.

Wegen des Falles $\varrho\Pi = rb$, welcher $\frac{0}{0}$ zu geben scheint, ist nöthig, die Exponentialgrössen aufzulösen. Nämlich

$$e^{-\frac{r}{\Pi}t} = 1 - \frac{r}{\Pi}t + \tfrac{1}{2}\frac{r^2}{\Pi^2}t^2 - \tfrac{1}{6}\frac{r^3}{\Pi^3}t^3 + \tfrac{1}{24}\frac{r^4}{\Pi^4}t^4 - \ldots$$

$$-e^{-\frac{\varrho}{b}t} = -1 + \frac{\varrho}{b}t - \tfrac{1}{2}\frac{\varrho^2}{b^2}t^2 + \tfrac{1}{6}\frac{\varrho^3}{b^3}t^3 - \tfrac{1}{24}\frac{\varrho^4}{b^4}t^4 - \ldots$$

Nun ist $\frac{\varrho}{b} - \frac{r}{\Pi} = \frac{\varrho\Pi - rb}{b\Pi}$

$$\tfrac{1}{2}\left(\frac{r^2}{\Pi^2} - \frac{\varrho^2}{b^2}\right) = -\tfrac{1}{2}\frac{\varrho^2\Pi^2 - r^2b^2}{b^2\Pi^2}$$

$$\tfrac{1}{6}\left(\frac{\varrho^3}{b^3} - \frac{r^3}{\Pi^3}\right) = +\tfrac{1}{6}\frac{\varrho^3\Pi^3 - r^3b^3}{b^3\Pi^3} \quad \text{u. s. w.}$$

also

$$\frac{d\omega'}{dt} = r.r'\varrho\left[\frac{1}{b\Pi}.t - \tfrac{1}{2}\frac{\varrho\Pi + rb}{b^2\Pi^2}t^2 + \tfrac{1}{6}\frac{\varrho^2\Pi^2 + \varrho\Pi rb + r^2b^2}{b^3\Pi^3}t^3 - \ldots\right]$$

woraus sich die ähnliche Rechnung für ω' von selbst ergiebt; indem offenbar ist, dass die Exponentialgrössen den Factor $\varrho\Pi - rb$ in sich enthalten, welcher immerhin $= 0$ seyn kann, ohne dass dadurch eine Unbestimmtheit entstünde. Nur in Beispielen würde dieser Fall die Rechnung erschweren.

Was die Zeit für den Wendepunct anlangt, so sey $\frac{\varrho\Pi}{rb} = 1 + u$, und u sehr klein, also $\log\frac{\varrho\Pi}{rb} = u$, und $\varrho\Pi = rb + rbu$, daher $\varrho\Pi - rb = rbu$. Hiemit $t = \frac{b\Pi}{rbu} \cdot u = \frac{\Pi}{r}$; dass also auch hier keine Unbestimmtheit bleibt.

2. Gegen den Ansatz der Rechnung kann man einwenden, es sey höchst unwahrscheinlich, dass gerade der Rest ϱ, welcher mit r, also mit a in Verbindung steht, auch mit r' und hiedurch mit b die Verbindung vermittele; während es zu vermuthen sey, dass von Π mehr oder weniger mit b werde verbunden seyn. Gesetzt nun, es habe ein grösserer Rest von Π sich mit r' verschmolzen, so soll doch die Wirksamkeit des Π, um b zu heben, nur dadurch entstehn, dass es von a gehoben wird; also kann nur der nämliche Rest ϱ, welcher den Antrieb des a bekommt, in der Rechnung Platz haben. Ist aber ein geringerer Rest von Π in Verbindung mit r', so entsteht daraus eine geringere Hülfe; daher man immer von den beiden Verbindungen des Π mit r und mit r' nur die schwächste für jenes ϱ wird nehmen dürfen.

Nach dieser Vorerinnerung in den Anfang der Betrachtung zurück gehend, findet man, dass eben so, wie b durch a, auch a durch b mittelbar wegen der beiderseitigen Verbindung mit Π kann gehoben werden; wobei nur nöthig ist, ω'', einen Theil von r und hiemit von a, statt ω' zu setzen, indem man zugleich r mit r', und a mit b verwechselt. Demnach

$$\omega'' = r\left(1 - e^{-\frac{\varrho}{a}t}\right) - \frac{r\varrho\Pi}{\varrho\Pi - r'a}\left(e^{-\frac{r'}{\Pi}t} - e^{-\frac{\varrho}{a}t}\right)$$

wovon das erste Glied $= \frac{1}{2} \cdot \frac{r}{a} \cdot \frac{\varrho}{\Pi} \cdot r' \cdot t^2$.

Dies erste Glied kann man, ohne Ableitung aus der Formel, auf folgende Weise finden. Die Differentialgleichung ist:

$$d\omega'' + \frac{\varrho}{a}\omega'' dt = \frac{r\varrho}{a}\left(1 - e^{-\frac{r't}{\Pi}}\right) dt.$$

Nach der bekannten Regel der Integration erhält man hieraus zunächst:

$$\omega'' = e^{-\frac{\varrho}{a}t} \int e^{\frac{\varrho}{a}t} \cdot \frac{r\varrho}{a}\left(1 - e^{-\frac{r't}{\Pi}}\right) dt.$$

Werden die Exponentialgrössen aufgelöst, so hat man

$$\omega'' = \left(1 - \frac{\varrho}{a}t + \cdots\right) \int \frac{r\varrho}{a}\left(1 + \frac{\varrho}{a}t \cdots\right)\left(\frac{r't}{\Pi} - \cdots\right) dt.$$

Um das erste Glied zu finden, braucht man nur

$$\int \frac{r\varrho}{a} \cdot \frac{r'}{\Pi} t\, dt = \frac{r}{2a} \cdot \frac{\varrho}{\Pi} \cdot r' \cdot t^2, \text{ wie angegeben.}$$

3. Hieraus ergiebt sich eine weitgreifende Bemerkung. Die Grösse $\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{r't}{\Pi}}\right)$ beginnt mit dem Gliede $\frac{\varrho r' t}{\Pi}$, also mit der ersten Potenz der Zeit. Hätte man dagegen eine solche Grösse, die mit $m\,t^2$ begönne, so würde aus $m\,t^2 dt$ beim Integriren $\frac{1}{3}\,m t^3$; also finge die daraus entspringende mit t^3 an. Dies geht so fort, wenn immer höhere Potenzen von t vorausgesetzt werden.

Jetzt sey ω', oder ω'', welche Grössen beide mit t^2 anfangen, mit irgend einer neuen Vorstellung verbunden, welche durch zwei vermittelnde Π, statt des vorhin angenommenen einzigen Π, von a oder b gehoben werde. Die Erhebung dieser neuen Vorstellung wird gemäss dem Kubus der Zeit beginnen. Geht die Vermittelung durch noch mehrere Π, so wird bei jedem eintretenden Mittelgliede die Potenz von t, welche dem Anfange der Erhe-

bung entspricht, sich um einen Grad erhöhen. Das heisst: der Anfang der Erhebung wird immer schwächer, aber die nächste Beschleunigung immer grösser.

Wie sehr dies der oft blitzschnellen Bewegung der Gedanken entspricht, bedarf keiner Auseinandersetzung.

4. So mancherlei Bedeutungen die Formeln auch gemäss den beliebig anzunehmenden Grössen bekommen können: so verträgt es sich doch kaum mit der Voraussetzung eines nur vermittelnden und nicht von selbst wirksamen Π, dass man ihm einen grossen Werth gebe; dagegen können a und b einen jeden Werth haben; indem auch dann, wann sie nur als gehoben betrachtet werden, der Grund in einer Hemmungssumme der von ihnen empor getragenen Reihen kann gesucht werden. Ist nun Π gering, so ist ϱ noch geringer, besonders da unter mehrern ϱ nur das kleinste in Rechnung kommt. Hingegen r und r' mögen einen weit grössern Werth haben. So wird in der Formel für ω' die Exponentialgrösse $e^{-\frac{r}{\Pi}t}$ sich dem Verschwinden weit früher nähern als die andre, nämlich $e^{-\frac{\varrho}{b}t}$. Unter dieser Voraussetzung lässt sich die Formel am bequemsten so stellen:

$$\omega' = r'\left(1 - e^{-\frac{\varrho}{b}t}\right) - \frac{r'\varrho\Pi}{rb - \varrho\Pi}\left(e^{-\frac{\varrho}{b}t} - e^{-\frac{r}{\Pi}t}\right),$$

desgleichen

$$\frac{d\omega'}{dt} = r \cdot \frac{r'\varrho}{rb - \varrho\Pi}\left(e^{-\frac{\varrho}{b}t} - e^{-\frac{r}{\Pi}t}\right).$$

Ist nun $e^{-\frac{r}{\Pi}t}$ so gut als verschwunden, so wird an die Stelle der Anfangs sehr beschleunigten Bewegung eine sehr langsame treten, wenn $\frac{\varrho}{b}$ nur ein geringer Bruch ist. Dieser ganze Process gehört also zu denen, welchen eine längere Fortdauer kann zugeschrieben werden.

Die Formel für ω'', wenn $a > b$, zeigt an, dass die Erhebung des a durch b sich noch mehr in die Länge ziehen könnte, wenn man nicht vielmehr annehmen müsste, a steige aus eigner Kraft, sobald die von ihm hervorgehobenen Reihen, oder Massen irgend einer Art, sammt den in ihnen liegenden Hemmungssummen, wieder gesunken seyen. Indessen könnte auch a durch andre Vorstellungen in soweit zurückgehalten werden, dass, um

bis zu seinem Reste r wieder hervorzutreten, es dazu der fremden Hülfe bedürfte.....

II. Zur Theorie der frei steigenden Vorstellungen.

(Vgl. Psycholog. Untersuchung. Heft 2, S. 58 ff.)

1. Dass die schwächern Vorstellungen sich eher einem ruhigen Stande nähern als die stärkern, sieht man am deutlichsten in den Formeln für zwei frei steigende, wo $\beta = \frac{b}{k}(1 - e^{-kt})$ ist; während α ein Glied hat, welches, von k unabhängig, nur $(1 - e^{-t})$ enthält.

2. In eben diesen Formeln ist noch zu bemerken, dass für ein sehr grosses a sich $k - 1$ in den Hemmungsgrad verwandelt, hingegen für $a = b$ in dessen Hälfte. Heisst der Hemmungsgrad m, so hat man

$$k - 1 = m \text{ für ein unendlich grosses } a.$$
$$k - 1 = \tfrac{3}{4} m \text{ für } a = 3,\ b = 1,$$
$$k - 1 = \tfrac{1}{2} m \text{ für } a = b.$$

3. Bei drei steigenden kommt zwar die schwächste genau genommen nur dann zur Ruhe, wenn sie, — meistens in sehr kurzer Zeit — aus dem Bewusstseyn ganz verschwindet. Dies erfordert, dass sie selbst beim stärksten Hemmungsgrade nicht einmal halb so stark sey als die mittlere; man kann also diese Fälle als die seltenern betrachten, und es muss als das Gewöhnliche angesehen werden, dass von drei unabhängig steigenden Vorstellungen keine ganz verdrängt werde. Allein die schwächste von dreien hat immer ein schnell erreichtes Maximum; und wiewohl dies nicht ihr Ruhepunct ist, (denn sie muss nun sinken,) so folgt doch bald der Wendepunct, wo ihre sinkende Bewegung am grössten ist; (nämlich $\frac{dd\gamma}{dt^2} = 0$). Falls sie nun dennoch in keiner Zeit aus dem Bewusstseyn ganz verschwindet, so muss sie nach dem Wendepunct ihre Bewegung, die schon hier sehr gering ist, bald so gut als ganz verlieren.

4. Man kann die Werthe von t fürs Maximum und für den Wendepunct, nämlich

$$\text{für } \frac{d\gamma}{dt} = 0,\quad t = \frac{1}{k-1} \log \frac{b}{b-c}$$
$$\text{für } \frac{dd\gamma}{dt^2} = 0,\quad t = \frac{1}{k-1} \log \frac{kb}{b-c}$$

in die allgemeine Formel für γ, nämlich

$$\gamma = \frac{b}{k}(1 - e^{-kt}) - (b - c) \cdot (1 - e^{-t})$$

setzen; und alsdann, um eine Uebersicht zu gewinnen, für k theils den äussersten Gränzwerth $k = 2$, theils den mittlern, $k = \frac{3}{2}$, annehmen. Man findet:

für $k = 2$

das Maximum $\gamma = \frac{c^2}{2b}$

den Wendepunct $\gamma = \frac{b+c}{b} \cdot \frac{3c-b}{8}$,

für $k = \frac{3}{2}$

das Maximum $\gamma = \frac{c^2}{b^2} \cdot (b - \frac{1}{3}c)$

den Wendepunct $\gamma = \frac{1}{27b^2} \cdot \left(bc(7b + 20c) - \frac{7b^3 + 20c^3}{3}\right)$.

Wofern aber $b = c$, muss der Wendepunct in das Maximum fallen, und beide sind einerlei mit der Erhebungsgränze. Wenn $k = 2$, ist die Erhebungsgränze $= \frac{1}{2}b = \frac{b^2}{2b} = \frac{2b}{b} \cdot \frac{2b}{8}$; und wenn $k = \frac{3}{2}$, ist die Gränze $\frac{2}{3}b = b(1 - \frac{1}{3}) = \frac{1}{27}(7b + 20b).(1 - \frac{1}{3})$. Man sieht hier die nothwendige Einstimmung der Formeln mit den Begriffen. Maximum und Wendepunct und Erhebungsgränze unterscheiden sich, wo c die schwächste Vorstellung ist, aber für $c = b$ giebt es keine schwächste.

5. Die Gränzbestimmung $k = 2$ wird nun zwar niemals völlig zutreffen; daher wird es auch keinen Fall geben, worin das Maximum γ sich genau direct wie c^2 und verkehrt wie b verhielte; allein zwischen $k = 2$ und $k = \frac{3}{2}$ wird doch dies Verhältniss sich desto näher einstellen, je kleiner c ist gegen b.

Auch wird es zwar keinen Fall geben, worin genau für $3c - b = 0$ der Wendepunct mit $\gamma = 0$ zusammenträfe. Allein man kann doch von da ausgehn, um hiernach das Verhältniss von c zu bestimmen, wenn γ gerade im Wendepuncte $= 0$ seyn soll. In der Formel, welche den Wendepunct für $k = \frac{3}{2}$ angiebt, sey $c = 1$; so entsteht eine kubische Gleichung für b, deren brauchbare Wurzel nahe $= 4{,}7$ ist. Die mittlern Fälle dieser Art liegen also zwischen $3c = b$, und $4{,}7 \cdots c = b$.

6. Obgleich schon Verfahrungs-Arten angegeben sind, um die Zeit zu finden, *wann* γ, falls es ganz verdrängt wird, aus dem Bewusstseyn verschwindet, so wollen wir doch noch etwas hin-

zufügen, was dienlich seyn kann zur Auflösung der transscendenten Gleichung:

$$0=\frac{b}{k}(1-e^{-kt})-(b-c)(1-e^{-t})$$

oder
$$b-c-\frac{b}{k}=(b-c)e^{-t}-\frac{b}{k}e^{-kt}$$

oder überhaupt $A=Be^{-t}-Ce^{-kt}$.

Mit e^{t} multiplicirt, steht sie so:

$$Ae^{t}+Ce^{-(k-1)t}=B$$

Also $A(1+t+\frac{1}{2}t^2+\frac{1}{6}t^3\ldots)$

$$+C(1-(k-1)t+\frac{(k-1)^2}{2}t^2-\frac{(k-1)^3}{6}t^3\ldots)=B.$$

Nun ist für $t=0$, $A+C=B$, daher auch, mit t dividirt,

$$A(1+\tfrac{1}{2}t+\tfrac{1}{6}t^2\ldots)$$
$$+C(-(k-1)+\tfrac{1}{2}(k-1)^2t-\tfrac{1}{6}(k-1)^3t^2\ldots)=0.$$

Hieraus lassen sich Näherungsgleichungen jedes Grades entnehmen. Zuerst:

$$A-(k-1)C+\tfrac{1}{2}(A+(k-1)^2)t=0$$

woraus
$$t=\frac{2[(k-1)C-A]}{(k-1)^2C+A}.$$

Ist nun, wie vorhin, $A=b-c-\frac{b}{k}$, $B=(b-c)$, $C=\frac{b}{k}$,

so findet man $t=\frac{2c}{(k-1)b-c}$, welche Formel für kleine t schon beinahe hinreichen könnte. Denn das nächstfolgende Glied ist wegen des Coefficienten von t^2, nämlich $\frac{1}{6}(A-(k-1)^3C)$, wo die entwickelte negative Exponentialgrösse einen negativen Theil herbeiführt, minder bedeutend. Nachdem diese erste sehr bequeme Annäherung gefunden worden, fördert es die Rechnung, wenn eine andre Reihe gebildet wird. Es sey nun $t=T+u$, also, indem T den schon gefundenen Werth bedeutet:

$$Ae^{T+u}+Ce^{-(k-1)(T+u)}=B$$
$$Ae^{T}.e^{u}+Ce^{-(k-1)T}.e^{-(k-1)u} \text{ oder}$$
$$Ae^{T}(1+u+\tfrac{1}{2}u^2\ldots)$$
$$+Ce^{-(k-1)T}(1-(k-1)u+\tfrac{1}{2}(k-1)^2u^2\ldots)=B.$$

Daher zunächst

$$Ae^{T}+Ce^{-(k-1)T}+(Ae^{T}-(k-1)Ce^{-(k-1)T})u=B,$$
$$u=\frac{B-(Ae^{T}+Ce^{-(k-1)T})}{Ae^{T}-(k-1)Ce^{-(k-1)T}}$$

wenn man nicht vorzieht, gleich für u eine quadratische Gleichung zu wählen.

Mit diesem Verfahren lässt sich ein anderes verbinden, welches die gesuchte Grösse von der entgegengesetzten Seite begränzt. Die Gleichung $A = Be^{-t} - Ce^{-kt}$ werde mit e^{kt} multiplicirt. So entsteht

$$Ae^{kt} = Be^{(k-1)t} - C, \text{ oder}$$
$$Be^{(k-1)t} - Ae^{kt} = C = e^{kt}(Be^{-t} - A).$$

Der Factor $Be^{-t} - A$ kann nicht $= 0$ seyn. Wäre er es, so würde $t = log.\ nat. \frac{B}{A}$. Setzt man gleichwohl diesen Werth in e^{kt}, so wird es zu gross, und hieraus $\frac{C}{e^{kt}}$ zu klein, jedoch schon grösser als $= 0$. Sucht man hieraus nochmals t, und fährt so fort, so wird sich der Fehler allmählig vermindern, bis man nach gehöriger Begränzung einen zweckmässigen Versuch machen kann. Die bekannte Reihe zur letzten Berichtigung bleibt immer noch anwendbar.

7. Die Zeit zu finden, wann γ verschwindet, ist eigentlich nur ein specieller Fall einer ganzen Klasse von Aufgaben. Von jeder Vorstellung kann ein bestimmter Werth, den sie steigend erreichen soll, *gegeben* werden; dann entsteht die Frage nach dem Zeitpuncte, in welchem sie soweit hervorgetreten ist. Auch eine bestimmte Geschwindigkeit des Steigens kann gegeben seyn, mit der Frage nach der Zeit dieser Geschwindigkeit. Die Berechnung dieser Zeiten wird bei ungleicher Stärke der Vorstellungen einen ähnlichen Gang nehmen können, wie schon angegeben worden, doch mit Abänderungen nach den Umständen. Vor näherer Betrachtung hierüber ist nöthig, diese Art von Aufgaben in ihrer einfachsten Gestalt aufzusuchen, worin sie einer allgemeinen Auflösung, ohne gegebene Zahlenwerthe fähig sind.

Die Formeln für steigende α, β, γ, enthalten zwar zwei Exponentialgrössen; allein davon verschwindet eine, wenn die Vorstellungen gleich stark sind. Es sey zuerst nur $b = c$, so wird $\beta = \gamma = \frac{c}{k}(1 - e^{-kt})$. Ferner bezeichne n einen ächten Bruch, und die Aufgabe sey, die Zeit zu finden, wann $\gamma = nc$ werde hervorgetreten seyn; wo nc nur nicht grösser als die Erhebungsgränze $\frac{c}{k}$ genommen werden darf. Aus

$$n = \frac{1}{k}(1 - e^{-kt})$$

wird $$t = \frac{1}{k} \log \frac{1}{1 - nk}$$

wo nur noch k zu bestimmen ist, welches von a und m mit abhängt. Wenn $a = b = c = 1$, so ist $k = 1 + \frac{2}{3}m$. Daraus

$$t = \frac{3}{3 + 2m} \log \frac{3}{3 - n(3 + 2m)}.$$

Für die nächsten drei Beispiele ist $m = 1$ angenommen.

Wenn $n = \frac{1}{2}$, ist $t = \frac{3}{5} \log 6 = 1{,}075$
$n = 0{,}55 \quad t = \frac{3}{5} \log 12 = 1{,}4909$
$n = 0{,}59 \quad t = \frac{3}{5} \log 60 = 2{,}4566$;

für $n = \frac{3}{5}$ tritt die Erhebungsgränze ein, und die Zeit wird unendlich. Uebrigens mag man sich hier erinnern, dass die Einheit der Zeit auf zwei Secunden zu schätzen ist. Also: drei gleich starke Vorstellungen, deren Hemmung die stärkste ist, erheben sich zu dem Puncte, der die Hälfte ihrer Stärke bezeichnet, in ungefähr zwei Secunden; um aber $\frac{3}{5}$ ihrer Stärke wieder zu erreichen, würden sie unendlich lange Zeit brauchen. Dennoch sind sie nach fünf Secunden dieser Gränze sehr nahe, und werden nun fast still stehend.

Jetzt ein Beispiel für $m = \frac{1}{2}$. — Wenn $n = \frac{1}{2}$, ist $t = \frac{3}{4} \log 3 = 0{,}8239$. Der geringere Hemmungsgrad verändert nicht viel an der Zeit, die hier, wie durchgehends, durch Logarithmen bestimmt wird.

Der Vergleichung wegen mag noch für $a = 2$, $b = c = 1$ die Formel und ein Beispiel folgen. Es ist $k = 1 + \frac{4}{5}m$, und

$$t = \frac{5}{5 + 4m} \log \frac{5}{5 - n \cdot (5 + 4m)}.$$

Daraus für $m = 1$, und $n = \frac{1}{2}$, $t = 1{,}2791$. Der stärkere Druck des doppelt genommenen a ändert für b und c nicht viel. Wird diese Zeit $= 1{,}2791$ in die Formel für α gesetzt, so ergiebt sich, wie weit α sich erhoben hat, während b und c bis zur Hälfte empor gekommen sind. Man findet $\alpha = 1{,}333$..

8. Schon in Bezug auf das letzte Beispiel muss man, falls gefragt wird, wie bald α jenen Werth $= \frac{1}{2}$ erlange, wiederum die schon angegebene Auflösung der Exponentialgrössen anwenden. Man erhält t kleiner als $\frac{1}{4}$.

Hiemit mag nun der Fall $a = b = 2$, $c = 1$, $m = 1$, verglichen werden, wo $k = 1{,}75 = \frac{7}{4}$. Wie bald werden a und b hier den Werth $\alpha = 1$ und $\beta = 1$ (die Hälfte der Stärke) steigend erreichen? Aus der Gleichung $1 = (1 - e^{-t}) + \frac{4}{7}(1 - e^{-\frac{7}{4}t})$

wird $\frac{4}{7} e^{t} - \frac{4}{7} e^{-\frac{3}{4} t} = 1$; und nach Auflösung der Exponentialgrössen findet man zunächst $t = 1$; wird alsdann $t = 1 - u$ gesetzt, und das Quadrat von u in Rechnung gebracht, so ergiebt sich $t = 0{,}8282\ldots$ Diese Zeit ist sehr wenig länger als jene, wo drei gleich starke Vorstellungen sich bei halber Hemmung ($m = \frac{1}{2}$) bis zur Hälfte ihrer Stärke erheben. Natürlich sind a und b nach so kurzer Zeit (wenig über anderthalb Secunden) noch weit von ihrer Erhebungsgränze $= 1{,}5714$. Wollte man aber von c fragen, wie bald es die Hälfte seiner Stärke erreiche, so wäre zuvor das Maximum zu suchen. Dies ist $\gamma = 0{,}31295$ um die Zeit $= 0{,}92419$; und die Gränze, welcher von da an sinkend sich γ annähert, ist $= 0{,}1428$. Für den Wendepunct ist $t = 1{,}6703$, und $\gamma = 0{,}2694$.

Verlangt man für solche Werthe von γ, welche ein wenig kleiner als das Maximum, aber jedenfalls grösser sind als die Gränze, wohin γ zurücksinkt, die Angabe der Zeit: so kann man versuchen, dieselbe aus einer quadratischen Gleichung zu finden; deren beide Wurzeln für einerlei γ sowohl die frühere Zeit des Steigens zum Maximum, als die spätere des Sinkens angeben mögen. Es sey $t = T \pm t'$, man nehme T für die schon gefundene Zeit des Maximum, und setze $T \pm t'$ in die Gleichung für γ.

In dem zuletzt gebrauchten Beispiele, wo $a = b = 2$, und $c = 1$, sey die Frage nach der Zeit, wann $\gamma = 0{,}3$; wenig verschieden vom Maximum, in welchem die Geschwindigkeit Null ist. Man findet, indem das Quadrat von t' in Rechnung gebracht wird, $t' = \pm 0{,}302$; mithin $\gamma = 0{,}3$ steigend im Zeitpuncte $= 0{,}622$, und wiederum sinkend um die Zeit $= 1{,}206$. In der quadratischen Gleichung wird hier der Coefficient der ersten Potenz der gesuchten Grösse fast gänzlich Null; zum Zeichen, dass so nahe beim Maximum noch ein fast gleichmässiges Steigen und Sinken Statt findet. Näher beim Wendepuncte, vollends darüber hinaus, würde dies nicht vorkommen können.

9. Es darf nicht übersehen werden, dass ein geringerer Hemmungsgrad diese Umstände zwar nicht geradezu aufhebt, aber bis zum anscheinend Unbedeutenden herabsetzt. Wenn $a = 3$, $b = 2$, $c = 1$, und wenn $m = \frac{1}{4}$, folglich $k = 1 + \frac{9}{44}$; wenn ferner verlangt wird, die Zeit zu bestimmen, da $\gamma = \frac{1}{2}$, so findet man $t = 0{,}879$; aber weit später das Maximum, nämlich für $t = 3{,}3886$; noch viel später den Wendepunct, nämlich für $t = 4{,}298$ (ungefähr 9 Secunden); und bei aller dieser Ungleichheit der Zeitpuncte doch die Werthe von γ unter sich und der Gränze so nahe, dass man sie sämmtlich ohne grossen Feh-

ler für eine Erhebungsgränze nehmen kann. Das Maximum ist $\gamma = 0,665$; der Wendepunct $\gamma = 0,664$; die Gränze, der sich γ in unendlicher Zeit nähert, $\gamma = 0,66038$. Der Zeitpunct, da γ zum ersten Mal diesen Werth erreicht, kann nicht weit über $t = 1$ hinaus liegen. Man kann demnach bei geringen Hemmungsgraden ohne grossen Fehler sagen: die schwächern Vorstellungen gelangen sehr bald zum Stillstehen; wie dies *gleich* Anfangs ist angegeben worden, und sich hier bestätigt findet. Nur muss man hinzufügen: bei gleichem Quantum des wirklichen Vorstellens, und bei sehr geringer Geschwindigkeit der Veränderung dieses Quantums, kann doch der wichtige Unterschied vorkommen, dass die Geschwindigkeit entweder positiv oder negativ ist.

10. Im Allgemeinen kann der Unterschied, ob eine Geschwindigkeit grösser oder kleiner ist, die verschiedene Energie bezeichnen, womit eine Vorstellung nicht bloss ihren eignen Zustand verändert, sondern auch den Zustand der andern zu verändern geeignet ist.

Für gegebene Geschwindigkeit die Zeit zu finden, ist zuvörderst sehr leicht in den Fällen, wo $b = c$; denn hier (wie oben in 7,) fällt eine der Exponentialgrössen weg, weil ihr Coefficient $= 0$ ist. Dies gilt auch für α, wofern zugleich $a = b = c$; sonst nur für b und c.

Wir bezeichnen die Geschwindigkeit mit v; also für α ist $v = \frac{d\alpha}{dt}$, für β ist $v = \frac{d\beta}{dt}$, für γ ist $v = \frac{d\gamma}{dt}$. Die gegebene Geschwindigkeit, für welche die zu ihr gehörige Zeit gesucht wird, sey $= G$, so ist für $b = c$,

$$G = \frac{d\gamma}{dt} = be^{-kt}, \text{ mithin } \frac{1}{k} \log \frac{b}{G} = t.$$

Sey $a = b = c = 1$, und (wie in 7) $k = 1 + \frac{2}{3}m$, so ist für $m = 1$,

wenn $G = 1$, $t = 0$
$G = \frac{3}{4}$, $t = 0,1726$
$G = \frac{1}{2}$, $t = 0,4159$
$G = \frac{1}{4}$, $t = 0,8318$
$G = \frac{1}{10}$, $t = 1,3815$
$G = \frac{1}{100}$, $t = 2,7631$

Also nach sechs Secunden die Geschwindigkeit weniger als $\frac{1}{100}$ von der anfänglichen.

Sey wiederum $a = b = c = 1$, so ist für $m = \frac{1}{2}$,

wenn $G = 1$, $t = 0$
$G = \frac{3}{4}$, $t = 0,2157$
$G = \frac{1}{2}$, $t = 0,5198$
$G = \frac{1}{4}$, $t = 1,0397$
$G = \frac{1}{10}$, $t = 1,7269$
$G = \frac{1}{100}$, $t = 3,4538$

Also nach sieben Secunden die Geschwindigkeit weniger als $\frac{1}{100}$ von der anfänglichen.

Sey jetzt $a = 2$, $b = c = 1$, und $m = 1$,
wenn nun $G = 1$, ist $t = 0$
$G = \frac{3}{4}$, $t = 0,1598$
$G = \frac{1}{2}$, $t = 0,3850$
$G = \frac{1}{4}$, $t = 0,77015$
$G = \frac{1}{10}$, $t = 1,2792$
$G = \frac{1}{100}$, $t = 2,5584$

Diese Zahlen gelten jedoch nur für b und c.

Vorhin (7) fand sich $t = 1,279$ für den nämlichen Fall entsprechend der Forderung, b und c sollten bis zur Hälfte hervorgetreten seyn. Dann also ist ihre Geschwindigkeit nur $\frac{1}{10}$ der anfänglichen. Um dieselbe Zeit ist a bis zu $u = 1,333$ hervorgetreten. Seine Geschwindigkeit ist alsdann $= 0,4670$. Von dem ursprünglichen Verhältnisse $1 : 2$ ist hier das Verhältniss der Geschwindigkeiten $1 : 4,67$ noch viel weiter abgewichen, als das der hervorgetretenen Theile; $0,5 : 1,333$ oder $1 : 2,666$. Es wäre mühsam, und nicht nöthig, zu den andern Geschwindigkeiten und Zeiten auch noch die, eben diesen Zeiten entsprechenden Werthe von u und v aufzusuchen.

11. Bei einem Rückblick auf das Obige (8) zeigt sich der Unterschied zweier Fragen: der einen, wie bald eine gewisse Vorstellung zu einem bestimmten hervorgetretenen Quantum gelange, und welche Geschwindigkeit mit diesem Quantum verbunden? der andern Frage: wie bald sie ein bestimmtes Quotum ihrer Stärke wieder erhebe?

In dem Beispiele $a = 2$, $b = c = 1$, wurde gefragt: wie bald gewinnen b und c ein Quantum wirklichen Vorstellens $= \frac{1}{2}$? und die Antwort war: in der Zeit $= 1,2791$. Betrachtet man diese Hälfte als ein Quantum, so entspricht ihr für a die Frage: wie viel Zeit braucht a, damit sein Hervorgetretenes ebenfalls $= \frac{1}{2}$ sey? Es fand sich: weniger als $t = \frac{1}{4}$. Betrachtet man die nämliche Hälfte als ein Quotum, so entspricht ihr für b, welches so eben $= 1$ gesetzt war, die Frage: wenn $a = b = 2$, $c = 1$, wieviel Zeit braucht in diesem abgeänderten Falle b, damit es, wie im vorigen Falle, das wirkliche Vorstellen bis zur Hälfte *seiner*

Stärke erhebe, also, damit $\beta = 1$ werde? Die Antwort war: es braucht die Zeit $t = 0{,}8282$; natürlich weniger als zuvor, weil es stärker ist, und die Hemmungssumme grösstentheils auf c fällt. Auf ähnliche Weise könnte man für drei Vorstellungen von ungleicher Stärke beiderlei Fragen aufwerfen; erstlich, wie viel Zeit braucht eine jede derselben, damit ihre hervorgetretenen Theile α, β, γ, irgend einen und den nämlichen bestimmten Werth erlangen? zweitens, wie viel Zeit braucht jede, damit ihr hervorgetretener Theil ein bestimmtes Verhältniss zu ihrer Stärke gewinne, dergestalt dass $\frac{\alpha}{a} = \frac{\beta}{b} = \frac{\gamma}{c}$ werde?

Die erste Frage bezieht sich auf das *Vorgestellte* als ein vorhandenes Quantum; sie kommt in Betracht, wenn zu bestimmen ist, wieviel von einer Vorstellung sich mit andern Vorstellungen verbinden könne. Die andre Frage betrifft die Vorstellung als eine *Kraft*, denn je mehr von ihr hervortritt, desto mehr verliert sie an Spannung; hiebei aber ist auf das Verhältniss des Hervorgetretenen zu ihrer Stärke zu sehen. In der ersten Frage erscheint das Vorgestellte als ein passiver Vorrath, in der zweiten erscheint die Vorstellung von der Seite ihrer Activität.

12. Der letzten dieser Fragen nahe verwandt ist die nach der jedesmaligen Geschwindigkeit. Denn, wie schon erinnert, in der Geschwindigkeit zeigt sich nicht bloss die Nothwendigkeit, womit die Vorstellung ihren eignen Zustand ändert, sondern auch die Gewalt, welche sie gegen dasjenige ausübt, was ihr widersteht.

Hier aber finden sich wiederum Unterschiede. Wäre eine einzelne Vorstellung lediglich sich selbst überlassen, so würde Alles gesagt seyn durch die Gleichung $(H-h)\,dt = dh$, oder $H - h = \frac{dh}{dt}$, wo H die Stärke der Vorstellung, h ihr hervorgetretener Theil ist; also $H - h$ das noch gehemmte Quantum, dessen Grösse die vorhandene Nothwendigkeit anzeigt, dass die Vorstellung eben jetzt ihren Zustand ändere. Diese Geschwindigkeit kann man die *natürliche* nennen. Davon verschieden ist die wirkliche in gegebenen Fällen, dergleichen zuvor betrachtet wurden.

Man weiss, dass die wirkliche Geschwindigkeit nicht allemal kleiner ist als die natürliche, sondern dass es auch Fälle giebt, in welchen sie die natürliche übertrifft*).

Ueberdies lässt sich die Geschwindigkeit gewissermaassen

*) Zweites Heft der psychol. Untersuchungen, S. 102 u. s. w.

im Verhältniss zu der Stärke der Vorstellung betrachten. Man erkennt dies leicht, wenn man statt des Differentialverhältnisses $\frac{d\alpha}{dt}$ oder $\frac{d\beta}{dt}$ kleine Differenzen setzt, wie $\frac{\Delta\alpha}{\Delta t}$ u. s. w., wo für ein bestimmtes Δt verschiedene Verhältnisse $\alpha : \Delta\alpha$, oder $\beta : \Delta\beta$ möglich sind. Einerlei Differenz bei verschiedener Stärke der Vorstellungen bringt dann grössere oder kleinere Abänderungen ihrer Spannung mit sich. Stärkere Vorstellungen sind verhältnissmässig nachgiebiger, denn sie gewinnen weniger an Spannung bei einerlei negativer Differenz, als die schwächeren, die man empfindlicher nennen kann.

13. Das Steigen und Sinken der Vorstellungen wird zur offenbaren Thatsache, wenn ein Thun und Lassen daraus folgt. Unzählige Handlungen geschehen mit solcher Leichtigkeit, dass man es nicht merkt; eine Menge kleiner Nachlässigkeiten, welche zu verhüten Fleiss und Sorgfalt kostet, bezeugen, dass die nöthigen Gedanken zurückgesunken waren, bevor sie gewirkt hatten. Die Producte des Thuns und Lassens verrathen nun dasjenige, was man ausserdem nicht wissen würde, weil die innere Apperception nicht weit genug reicht, um bei geringer Quantität des wirklichen Vorstellens die Veränderungen aufzufassen, welche darin vorgehn. Hintennach das Gethane und das Unterlassene wahrnehmend, begreift man nicht, wie man dazu gekommen sey.

Um eine Veränderung hervorzubringen — also auch um ein Handeln zu bewirken, sind die Vorstellungen dann am meisten geeignet, wann sie selbst zur Veränderung ihres Zustandes die grösste Geschwindigkeit besitzen. Diese haben sie nicht dann, wann sie hoch ins Bewusstseyn hervortreten; sondern gerade umgekehrt, wann sie eben aus völliger Hemmung sich erheben. Finden die Handlungen geringen Widerstand, so sind sie geschehen, bevor das dazu gehörige Vorstellen einen bedeutenden Grad von Klarheit erreicht; gelangt es dazu, so steht alsdann schon das Product des Handelns vor Augen; es ist nun ein Gegebenes; und ein ganz anderer psychischer Process kommt an die Reihe, nämlich das Gefühl der Zusammenstimmung oder Abweichung des Bewirkten und des Gedankens.

14. Vorstehendes wird verschiedentlich modificirt, wenn man mehrere Vorstellungen, deren jede $= b$, und mehrere, deren jede $= c$, in die Rechnung aufnimmt. Die Anzahl der b sey μ, die der c sey ν; (wie im zweiten Hefte S. 79.) Die Formel für y ist*):

*) Man bemerke a. a. O., dass daselbst $m = 1$ gesetzt worden.

$$\gamma = \left(c - \frac{\pi''' m}{k-1}(\mu b + \nu c)\right)(1 - e^{-t}) + \frac{\pi''' m}{k-1} \cdot \frac{\mu b + \nu c}{k}(1 - e^{-kt})$$

Für π''' und $k - 1$ die Werthe setzend, (oder auch aus der allgemeinen Formel für beliebige Hemmungsgrade, a. a. O. S. 90 und 94,) findet man

$$\gamma = \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot \frac{b}{k}(1 - e^{-kt}) = \frac{\mu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b}(1 - e^{-t})$$

welche Formel nicht bloss für $\mu = 1$, $\nu = 1$, sondern überhaupt für $\mu = \nu$ in die zuvor betrachtete (6) zurückläuft.

Die erste Frage ist nun, in welchem Falle die Erhebungsgränze $= 0$ sey. Aus $\frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot \frac{b}{k} - \frac{\mu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b} = 0$ folgt $\frac{k-1}{k} b^2 = c^2 + \frac{\nu b}{k\mu} c$; woraus c gefunden wird, wenn zuvor k ist berechnet worden. Ist c kleiner als nach dieser Gränzbestimmung, so fragt sich zweitens, zu welcher Zeit $\gamma = 0$ seyn werde. Vor weiterm Eingehn hierauf ist zu bemerken:

$$\frac{d\gamma}{dt} = \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot b e^{-kt} - \frac{\mu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b} e^{-t}$$

woraus fürs Maximum $\quad t = \frac{1}{k-1} \log. nat. \frac{(\mu b + \nu c) b}{\mu(b^2 - c^2)}$,

desgleichen $\quad \frac{dd\gamma}{dt^2} = \frac{\mu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b} e^{-t} - \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot bk e^{-kt}$;

woraus für den Wendepunct $\quad t = \frac{1}{k-1} \log. nat. \frac{(\mu b + \nu c) bk}{\mu(b^2 - c^2)}$.

15. Um die Gleichung $\gamma = 0$ aufzulösen, kann man ihr, wie in 6, die Stellung geben:

$$Ae^{t} + Ce^{-(k-1)t} = B$$

jetzt aber mit veränderten Bedeutungen, indem nun $A = \mu(b^2 - c^2) - (\mu b + \nu c) \cdot \frac{b}{k}$; ferner $B = \mu(b^2 - c^2)$, und $C = (\mu b + \nu c) \frac{b}{k}$. Auch hier ist $A + C = B$; und die erste Näherung ist, wie oben,

$$t = \frac{2[(k-1)C - A]}{(k-1)^2 C + A}, \text{ oder entwickelt,}$$

$$t = \frac{2c(\mu c + \nu b)}{b(k-1)(\mu b + \nu c) - c(\mu c + \nu b)}.$$

Hier zeigt sich, dass die Zeit, bis γ verschwindet, lang werden kann, wenn die Zahl ν gross ist. Wollte man den Nenner $= 0$

setzen, so käme $\nu = \mu \cdot \frac{b^2(k-1)-c^2}{(2-k)bc}$, welches, wenn k nicht seiner Gränze $= 2$ sehr nahe ist, nicht eben eine *sehr* grosse Zahl erfordern würde; vorausgesetzt, dass $\mu = 1$ oder doch nicht viel grösser sey. Allein für grosse t ist jene Näherungsformel wenig brauchbar. Umgekehrt wird ein grosses μ, wie sich von selbst versteht, die Zeit, worin γ verschwindet, sehr kurz machen.

16. Zur Vergleichung mit dem Obigen in 4. genüge, die Zeit fürs Maximum in die Formel für γ zu setzen. Man findet, als Gränzbestimmung, wenn $k = 2$ wäre:

$$1 - e^{-t} = \frac{c}{b} \cdot \frac{\mu c + \nu b}{\mu b + \nu c},$$

und $$1 - e^{-kt} = \frac{\mu c(2b^2 - c^2) + \nu bc^2}{(\mu b + \nu c)b^2} \cdot \frac{\mu c + \nu b}{\mu b + \nu c},$$

daher $\gamma = \frac{c^2}{2b} \cdot \frac{\mu c + \nu b}{\mu b + \nu c}$, als Maximum;

es ist aber für $\mu = \nu = 1$ schon oben $\gamma = \frac{c^2}{2b}$ gefunden; für ein grosses ν kann dies Maximum weit höher stehen; selbst wenn b viel grösser ist als c.

17. Dem Beispiel in 9, wo $a = 3$, $b = 2$, $c = 1$, $m = \frac{1}{4}$, und wo fürs Maximum $t = 3{,}388$, für den Wendepunct $t = 4{,}298$ gefunden worden, mag zuvörderst ein andres Beispiel gegenüber treten, wo für die nämlichen Werthe von a, b, c, und m, nunmehr zehn Vorstellungen, deren jede $= c$, angenommen sind. Es ergiebt sich für das Maximum $t = 8{,}5817$, für den Wendepunct $t = 9{,}478$. Die Exponentialgrössen sind hier so gut als verschwunden. Anders ists für stärkere Hemmung. Wenn für die nämlichen Werthe von a, b, c, uud ν, jetzt $m = 1$ gesetzt wird, so findet sich fürs Maximum $t = 2{,}14$; für den Wendepunct $t = 2{,}84$. Die Zeiten sind jedoch bei weitem nicht so sehr verschieden, als man bei so grossen Unterschieden, theils in der Menge der Vorstellungen, theils in der Stärke der Hemmung, hätte erwarten mögen; daher umgekehrt geringe Unterschiede der Zeiten auf weit grössere sowohl in der Menge, als in der Hemmung schliessen lassen

Dass auch für gegebene Geschwindigkeiten sich die Zeiten bei weitem nicht so sehr verändern, als eine Veränderung der Hemmung würde vermuthen lassen, wurde schon oben (10) ersichtlich.

Eine Bemerkung, die sich von selbst versteht, soll hier

gleichwohl nicht fehlen. Die Zeitbestimmungen beziehen sich nur auf Verhältnisse, aber durchaus nicht auf die Stärke der Vorstellungen. Man nehme nur die einfachsten Formeln für Geschwindigkeit und Zeit, nämlich

$$\frac{d\gamma}{dt} = be^{-kt} - (b-c)e^{-t}, \text{ und}$$

$$t = \frac{1}{k-1} \cdot log.\ nat. \frac{b}{b-c};$$

so ist klar, dass, während k eine blosse Zahl ist, die Geschwindigkeit zwar sich verändert, wenn $10b$ statt b, und $10c$ statt c gesetzt wird; aber die Zeit fürs Maximum genau die nämliche bleibt, da $\frac{10b}{10b-10c} = \frac{b}{b-c}$. Die zehnfach stärkern Vorstellungen, deren Verhältniss das nämliche bleibt wie das der einfachen, erreichen ihr Maximum (und eben so den Wendepunct) genau zu derselben Zeit wie die einfachen, ungefähr so wie ein grösseres Gewicht und ein kleineres sich auch nicht in Ansehung der Zeiten für gleiche Fallräume unterscheiden.

Auch wächst die Geschwindigkeit nur in dem Sinne, dass stärkere Vorstellungen in jedem Augenblicke ein grösseres Quantum heben oder sinken lassen. Betrachtet man ihr Verhältniss zur Stärke (12), so ist es bei schwächeren und stärkeren Vorstellungen das nämliche.

18. Um aus der oben (14) angegebenen Gleichung:

$$\frac{k-1}{k} \cdot b^2 = c^2 + \frac{\nu b}{k\mu} \cdot c$$

Aufschluss darüber zu erhalten, wie viele schwächere Vorstellungen sich beim Zurücksinken neben den stärkeren über der Schwelle erhalten können, muss zuerst ein Werth von k angenommen werden.

Da $k = 1 + \frac{\mu ac + \nu ab}{bc + \mu ac + \nu ab} \cdot m$, so nähert es sich dem Werthe $1 + m$, wofern bc kann ohne merklichen Fehler weggelassen werden. Man setze zu diesem Behuf $a = \infty$, wiewohl für ein grosses μ oder ν dies nicht einmal nöthig wäre. Alsdann ist die Gleichung

$$\frac{m}{1+m} \cdot b^2 = c^2 + \frac{\nu b}{\mu(1+m)} \cdot c,$$

oder, indem zugleich b als Maass der Grössen $= 1$ gesetzt wird,

$$\frac{m}{c} - c(1+m) = \frac{\nu}{\mu}.$$

Nun ist 1) m höchstens $=1$, und alsdann $\frac{1}{c}-2c=\frac{1-2c^2}{c}=\frac{\nu}{\mu}$. Nimmt man $\frac{\nu}{\mu}=2$, so ist $1-2c^2=2c$; $c^2+c=\frac{1}{2}$; woraus $c=\frac{-1+\sqrt{3}}{2}=0{,}366$. Man kann aber für $\frac{\nu}{\mu}$ eine grosse Zahl setzen. Es sey z. B. $\frac{\nu}{\mu}=100$, also $1-2c^2=100c$, folglich nahe $c=\frac{1}{100}$.

2) m sey $=\frac{1}{2}$; und alsdann $\frac{1}{2}-\frac{3}{2}c^2=\frac{\nu}{\mu}c$. Nimmt man $\frac{\nu}{\mu}=2$, so kommt $c=\frac{-2+\sqrt{7}}{3}=0{,}215$; natürlich kleiner als vorhin; und für $\frac{\nu}{\mu}=100$ wird c nahe $=\frac{1}{200}$; wo schon offenbar ist, dass für geringere Hemmungsgrade c noch kleiner seyn dürfte.

Wir haben hier das Verhältniss $\nu:\mu$ in Rechnung gesetzt, denn die Gleichung selbst, worin $\frac{\nu}{\mu}$ als ein Quotient vorkommt, weiset dahin, dass dies Verhältniss die verlangte Grösse von c bestimmt. Je grösser die Anzahl der zugleich steigenden b, desto grösser auch muss die der c seyn, falls die letzteren sich über der Schwelle halten sollen; und umgekehrt, je weniger der b, desto weniger der c sind hinreichend, damit sie sich halten.

Das Resultat ist nun offenbar dies, dass wenn a auch noch so gross ist, doch neben einer geringen Menge der b sich eine *grosse* Menge von c, wenn c sehr *klein* ist, nach freiem Steigen und Zurücksinken noch über der Schwelle erhalten wird. Ein Unterschied der zugleich steigenden von den zugleich sinkenden Vorstellungen; welcher Unterschied wesentlich dazu beiträgt, den Vorzug des schon erworbenen geistigen Reichthums vor den jedesmaligen sinnlichen Wahrnehmungen zu erklären. Der Grund aber liegt darin, dass bei steigenden Vorstellungen die schwächeren, während sie grösstentheils die Hemmungssumme übernehmen, dieselbe doch nur in soweit vermehren können, als sie hervortreten.

Ein paar nahe verwandte Beispiele werden zur Erläuterung dienen.

19. Zuvörderst sey $a=6$, $b=5$, $c=1$, $m=1$, $\mu=1$, $\nu=10$, woraus $k=1{,}98\ldots$

Die Formel $\frac{k-1}{k}\cdot b^2=c^2+\frac{\nu b}{k\mu}c$ ergiebt für c, nachdem für die übrigen Grössen die angenommenen Werthe gesetzt sind,

nahe den Werth $= \frac{1}{2}$; also ist $c = 1$ sehr weit entfernt, bis zur Schwelle zurückzusinken.

Jetzt nehme man die Grössen a, b, c, m, ν, wie zuvor; aber $\mu = 2$. Daraus ist k beinahe wie vorhin $= 1,98422$. Wird c als noch unbestimmt betrachtet, so giebt die Formel $c = 0,91\ldots$ mithin bleibt $c = 1$ nach hier noch über der Schwelle; jedoch sind die zehn c nun schon nahe daran, verdrängt zu werden, nachdem die Anzahl der b ist verdoppelt worden.

Statt der zehn c setzen wir jetzt ihrer neun. Also $a = 6$, $b = 5$, $c = 1$, $m = 1$, $\mu = 2$, $\nu = 9$. Daraus $k = 1,9826$. Fragt man nunmehr die Formel, wie gross c hätte seyn müssen, um sich über der Schwelle zu halten, so antwortet sie: $c = 1,003$; also ist jetzt schon $c = 1$ um ein Weniges zu klein, weil die Anzahl der c zu gering ist. Dies hindert indessen die neun c nicht, eine mässige Zeit hindurch merklich zu steigen. Sie erreichen für $t = 0,6947$ ihr Maximum $= 0,2517$, (wie man aus der Formel in 16 schon beinahe erwarten konnte, da hier k nahe an dem Werthe $= 2$ ist,) und für $t = 1,391$ haben sie im Wendepunct noch eine Höhe $= 0,1863$. Hieraus erhellet schon, dass die Zeit, da $\gamma = 0$ seyn wird, zu gross für die in 15 gefundene Näherungsformel ausfällt. Bedient man sich des in 6 am Ende erwähnten Verfahrens, — indem das dortige A hier $= -(\mu b + \nu c)\cdot\frac{b}{k} + \mu(b^2 - c^2)$, $B = \mu(b^2 - c^2)$, und $C = (\mu b + \nu c)\frac{b}{k}$, also auch $A + C = B$, und in den angenommenen Zahlen des Beispiels, $A = 48 - 47,917 = 0,083$; $B = 48$, und $C = 47,917$ ist; so findet sich $t = log.\ nat.\ \frac{B}{A} = 6,36$, welches nach der Probe sehr genau zu seyn scheint, da sich $1 - e^{-kt}$ hier kaum noch von 1 unterscheidet. Die negative Geschwindigkeit, womit γ zur Schwelle sinkt, ist hier sehr gering; sie beträgt nicht vollends 0,002; wie natürlich, da bei so spätem Sinken die nach einerlei Gesetz fortgehende Bewegung der Vorstellungen fast vollendet ist.

20. Um die Vergleichungen noch etwas weiter zu führen, fügen wir der schon angezeigten Formel:

$$\gamma = \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b}\cdot\frac{b}{k}(1 - e^{-kt}) = \frac{\mu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b}(1 - e^{-t})$$

noch die folgenden dazu gehörigen bei:

$$\beta = \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b}\cdot\frac{c}{k}(1 - e^{-kt}) + \frac{\nu(b^2 - c^2)}{\mu c + \nu b}(1 - e^{-t})$$

und $\alpha = \left(a - \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot \frac{bc}{a}\right)(1 - e^{-t}) + \frac{\mu b + \nu c}{\mu c + \nu b} \cdot \frac{bc}{ak}(1 - e^{-kt})$

die sich aus den allgemeinen Formeln (im zweiten Hefte S. 90 und 94) sehr leicht ergeben. Man nehme noch die Hemmungssumme hinzu; sie ist bekanntlich, wie auch aus Vorstehendem sich unmittelbar entnehmen lässt:

$$m(\mu\beta + \nu\gamma) = m \cdot \frac{\mu b + \nu c}{k}(1 - e^{-kt})$$
$$= m \cdot (\mu b + \nu c)(t - \tfrac{1}{2} k t^2 + \cdots)$$

Hier zeigt sich sogleich, dass der Anfang des Steigens der Hemmungssumme nebst dem Hemmungsgrade von der Stärke und Anzahl der Vorstellungen abhängt; nicht aber von k, also auch nicht von dem *darin* liegenden Hemmungsgrade, der vielmehr so lange als unbedeutend kann angesehen werden, bis das Quadrat der Zeit bedeutend wird. Alsdann aber ist die Wirkung eines grössern Hemmungsgrades vermindernd bei der Hemmungssumme eben sowohl, als bei den einzelnen Vorstellungen; und man darf sich nicht dem Gedanken überlassen, als ob eine stärkere Hemmung auch das Steigen der Hemmungssumme beschleunigte.

Ferner ist zu überlegen, dass die Hemmungssumme durch γ nur so lange wächst, bis das Maximum von γ eingetreten ist. Dieser Umstand wird desto bedeutender, je grösser die Anzahl der γ, also der schwächsten unter den zugleich steigenden. Man muss also erwarten, dass die Hemmungssumme zur Zeit des Maximums schon ihrem grössten Theile nach hervorgetreten sey; dies gilt aber noch gewisser vom Wendungspuncte, in welchem die Geschwindigkeit des Sinkens für die schwächsten am grössten ist, so dass von da an der Druck, den sie erleiden, schon abnimmt.

Ferner, wenn der Unterschied der Stärke gross genug ist, um die schwächsten bald ganz zu verdrängen, so kann man erwarten, dass bis zu deren Maximum die stärkern viel zu wenig von der Hemmung leiden, um in einem merklich andern Verhältnisse, als ihrem ursprünglichen, zu steigen. Man wird finden, dass beinahe noch $\alpha : \beta = a : b$.

Hingegen die Veränderung des Verhältnisses muss am stärksten dann seyn, wann der Druck sich am stärksten zeigt, also um die Zeit des Wendungspuncts. Nimmt man den Zeitraum zwischen dem Maximum und dem Wendepuncte doppelt, so ist anzunehmen, dass nun schon die Hemmungssumme nicht bloss beinahe vollständig hervorgetreten, sondern auch vertheilt, und

das Verhältniss der α, β, γ, beinahe so bestimmt sey, wie es bleiben muss, so lange die Formeln gelten.

Sie hören aber bekanntlich auf zu gelten, wenn die schwächsten ganz verdrängt werden, weil alsdann die nun vorhandene Hemmungssumme sich unter die übrig gebliebenen stärkern vertheilen muss.

21. Zur Erläuterung diene das letzte Beispiel in 19; wo $a=6$, $b=5$, $c=1$, $m=1$, $\mu=2$, $\nu=9$. Dort war das Maximum von $\gamma=0{,}2517$ zu der Zeit $=0{,}6947$; setzt man diese Zeit in die Formel für β, so findet sich $\beta=2{,}4519$; um dieselbe Zeit ist $\alpha=2{,}9605$; und $2{,}4519:2{,}9605$ noch sehr nahe wie $5:6$. Zugleich ist alsdann die hervorgetretene Hemmungssumme $=2\beta+9\gamma=4{,}9038+2{,}2653=7{,}1691$.

Im Wendepuncte war $\gamma=0{,}1863$ zur Zeit 1,391; in eben diesem Zeitpuncte ist $\beta=3{,}6524$; $\alpha=4{,}4245$; das Verhältniss beider weicht noch nicht viel weiter ab vom ursprünglichen $5:6$.

Der Unterschied der Zeiten fürs Maximum und für den Wendepunct ist $=0{,}6963$. Dieser Unterschied verdoppelt, und zu der Zeit des Maximums addirt, giebt $t=2{,}0873$; welche Zeit, in γ, β, und α gesetzt, ergiebt: $\gamma=0{,}1087$; $\beta=4{,}2264$; $\alpha=5{,}1280$.

Endlich zu der Zeit, wo γ verschwindet, also für $t=6{,}36\ldots$ ist $\beta=4{,}7917$; und $\alpha=5{,}8232$. Diesem Verhältnisse waren β und α schon nahe um die Zeit 2,0873; also hat sich gleich nach der Zeit des Wendepuncts dasselbe noch bedeutend verändert, und ist sich dagegen späterhin mehr gleich geblieben.

Die Hemmungssumme war zur Zeit des Wendepuncts schon $=8{,}9815$; sie ist für $t=6{,}36$ wenig grösser, nämlich $=9{,}5835$. Sie musste erst grösstentheils hervortreten, bevor das Verhältniss für die stärkern Vorstellungen sich seiner Ausbildung merklich nähern konnte.

22. Dies Verhältniss ist aber in Fällen, wie der vorgelegte, nichts weniger als bleibend. Was darüber schon im zweiten Hefte (dort S. 77) gesagt worden, kann auf eine grössere Anzahl von Vorstellungen, dergleichen wir jetzt betrachten, erweitert werden.

Nachdem sämmtliche γ verschwunden, bleibt als Hemmungssumme noch $m\mu\beta$; und die Gleichung

$$d\beta=(b-\beta-\pi''m\mu\beta)\,dt$$

findet zwar mehrmals Statt, nämlich

$$\mu d\beta=(\mu b-\mu\beta-\mu\pi''m\mu\beta)\,dt;$$

allein der Factor μ ist überflüssig; und man hat, indem $k=1+\pi''m\mu$,

aus $d\beta = (b - k\beta)dt$

$$\beta = \frac{b}{k}(1 - e^{-kt}) + Be^{-kt};$$

nämlich die Zeit soll von dem Augenblicke, da $\gamma = 0$ wird, anfangen, und alsdann $\beta = B$ seyn; zugleich auch $\alpha = A$. Es ergiebt sich aus

$$d\alpha = (a - \alpha - \pi' \cdot m\mu\beta)dt$$

$$\alpha = \left(a - \frac{\pi' m\mu b}{k}\right)(1 - e^{-t}) + \frac{\pi' m\mu}{k-1}\left(\frac{b}{k} - B\right)(e^{-t} - e^{-kt}) + Ae^{-t}.$$

Oder, da $\pi' = \frac{b}{b+\mu a}$, $\pi'' = \frac{a}{b+\mu a}$, $k - 1 = \frac{m\mu a}{b+\mu a}$, daher $\frac{\pi' m\mu}{k-1} = \frac{b}{a}$,

$$\alpha = \left(a - \frac{b^2 m\mu}{b+\mu a(1+m)}\right)(1 - e^{-t}) + \frac{b}{a}\left(\frac{b}{k} - B\right)(e^{-t} - e^{-kt}) + Ae^{-t}$$

und $\frac{d\alpha}{dt} = \left(a - \frac{b}{a}(b - B) - A\right)e^{-t} + \frac{b}{a}(b - kB)e^{-kt}$.*)

Setzt man nun $a - \frac{b}{a}(b - B) - A = p$, und $\frac{b}{a}(b - kB) = -q$, so folgt aus $\frac{d\alpha}{dt} = 0$, $t = \frac{1}{k-1} \cdot \log \cdot \frac{q}{p}$; und hiemit ein Minimum für α, wenn der Logarithme möglich und positiv ist.

23. Wendet man dies auf das vorliegende Beispiel an, so ist zuvörderst für $t = 0$, $\frac{d\beta}{dt} = b - kB = -3{,}1742$, (indem $k = 1{,}7059$,) also bekommt jedes β einen starken plötzlichen Stoss zum Sinken; aber auch α bekommt einen nicht viel schwächeren, denn $\frac{d\alpha}{dt}$ ist gleichzeitig $= -2{,}6419$. Der Grund davon ist lediglich die stark angewachsene Hemmungssumme, die jetzt nicht mehr auf die völlig verschwundenen γ drücken kann.

Ferner ist die Zeit $\frac{1}{k-1} \log \frac{q}{p} = 9{,}5157$; so lange sinkt α; und kommt herab auf den Werth $= 4{,}276$, welcher sich vom

---

*) Die analoge Formel im zweiten Hefte S. 78, wo $\mu = 1$, kann etwas kürzer zusammen gezogen werden; indem dort $k = 1 + \frac{am}{a+b}$, folglich $(k-1)(a+b) = am$.

Gränzwerthe kaum würde unterscheiden lassen, da in so langer Zeit die Exponentialgrössen beinahe verschwinden. Um dieselbe Zeit ist jedes der $\beta = 2{,}931$; welcher Werth ebenfalls für den Gränzwerth zu nehmen ist.

Fasst man die Zeit 9,51 . . . mit jener = 6,36 zusammen, so ist etwas mehr als eine halbe Minute über dem gesammten Steigen und Sinken verflossen. Die ähnlichem Beispiele im zweiten Hefte waren auf eine weit kürzere Zeit beschränkt; und stellten kein solches Zurücksinken vor Augen, wie hier, wo α von 5,8 . . . bis auf 4,2 . . ., und jedes β von 4,79 . . bis 2,9 . . . abnimmt, ohne dass eine merkliche Wieder-Erhebung des α darauf folgt.

24. Für lang anhaltende geistige Bewegungen können die bisher betrachteten, und alle ihnen ähnlichen Formeln keine Erklärung darbieten; und zwar offenbar aus dem Grunde nicht, weil solche Grössen wie $1 - e^{-t}$ und $1 - e^{-kt}$, wo $k > 1$, sehr bald beinahe constant werden.

Wir wenden uns jetzt zu der bekannten Formel

$$\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{r}{\Pi}t}\right)$$

dem Integral von $\frac{r}{\Pi}(\varrho - \omega)\,dt = d\omega$,

welche sich mit den vorstehenden Untersuchungen in Verbindung bringen lässt. Zuvor eine leichte Bemerkung, um eine vermeinte Schwierigkeit wegzuräumen. Man kann fragen, was das Verhältniss $r : \Pi$ hier bedeute? und ob etwa eine stärkere Vorstellung Π durch den Rest r zu heben, schwerer und langsamer von Statten gehe, als dies bei einem geringen Π gelinge? Ungefähr wie wenn Π eine schwere Masse wäre, deren Gewicht überwunden werden müsse. Dieser Ungereimtheit entgeht man sogleich, wenn man nur anfängt, die Formel in eine Reihe aufzulösen; nämlich $\omega = \frac{\varrho r}{\Pi}t - \ldots$

Hier liegt die Verschmelzungshülfe $\frac{\varrho r}{\Pi}$ am Tage, und es ist nicht das Verhältniss $r : \Pi$, sondern $\varrho : \Pi$, welches man zunächst ins Auge fassen soll. Denn der wirksame Rest r, kann nur in sofern wirken, als die Vorstellung Π sich denselben aneignet, und die Aneignung ist es, welche von dem Verhältniss $\varrho : \Pi$ abhängt. Wofern Π gross ist gegen ϱ, so ist die Verbindung des r mit Π nur gering, und die Erhebung des Π geht langsam.

25. Es sey nun r ein Theil von a, oder von einem der b, oder selbst von einem der c, die wir im Vorhergehenden als frei stei-

gend betrachteten. Mit einem und dem nämlichen r seyen zunächst verbundeh der Rest ϱ von Π_1 und ϱ' von Π_2. Indem a, (oder b oder c) im freien Steigen begriffen ist, hat auch r Freiheit, ϱ und ϱ' zu reproduciren. Es sey aber unter ϱ und ϱ', also unter Π_1 und Π_2 der Hemmungsgrad $= m$, so erhebt sich mit beiden eine wachsende Hemmungssumme. Diese wirkt auf a (oder statt dessen auf b oder c), das heisst, auf diejenige Vorstellung, wovon r ein Theil ist; aber man braucht darum nicht anzunehmen, dass r selbst in seiner reproducirenden Wirksamkeit gehindert werde*); denn dieselbe Vorstellung a (oder b oder c), wovon r ein Theil ist, kann gross genug angenommen werden, damit ungeachtet ihres Sinkens doch immer noch ein Quantum $= r$ ins Bewusstseyn trete und sich darin erhalte. Demnach betrachten wir zunächst bloss das, was den, in Reproduction begriffenen Resten ϱ und ϱ' begegne.

Die wirksamen Kräfte sind hier die Verschmelzungshülfen, also $\frac{\varrho}{\Pi_1} \cdot r$ und $\frac{\varrho'}{\Pi_2} \cdot r$, wo die Quotienten $\frac{\varrho}{\Pi_1}$ und $\frac{\varrho'}{\Pi_2}$ als blosse Zahlen zu betrachten sind. Welche von diesen Hülfen die stärkste sey, hängt nicht von ϱ und ϱ' allein ab; ist ϱ' kleiner als ϱ, so kann in noch grösserem Verhältniss $\Pi_2 < \Pi_1$ seyn. Bloss der leichtern Uebersicht wegen wollen wir annehmen $\varrho' < \varrho$, und auch $\frac{\varrho'}{\Pi_2} r < \frac{\varrho}{\Pi_1} r$. Wenn nun von ϱ das Quantum ω, und von ϱ' das Quantum ω' nach Verlauf der Zeit t hervorgetreten, so ist $m\omega'$ die Hemmungssumme; und es kommt noch darauf an, das Hemmungsverhältniss zu bestimmen. Von den Kräften $\frac{r\varrho}{\Pi_1}$ und $\frac{r\varrho'}{\Pi_2}$ ist das umgekehrte Verhältniss $\Pi_1\varrho' : \Pi_2\varrho$; behalten wir nun für die Hemmungscoefficienten die Benennungen π' und π'', so ist $\pi' = \frac{\Pi_1\varrho'}{\Pi_1\varrho' + \Pi_2\varrho}$, und $\pi'' = \frac{\Pi_2\varrho}{\Pi_1\varrho' + \Pi_2\varrho}$. Die Hemmungssumme zerfällt nun in die Theile $\pi' m\omega'$ und $\pi'' m\omega'$; daher die Gleichungen:

$$\left(\frac{r}{\Pi_1}(\varrho - \omega) - \pi' m\omega'\right) dt = d\omega$$

*) Hier ist die Erinnerung nöthig, dass r nicht ein abgeschnittenes Stück ist, sondern nur die Verbindung bestimmt, welche zwischen derjenigen Vorstellung, wovon es *ein Theil* — uneigentlich genannt wurde, — und einer andern, Statt findet. Darum wird auch immer das *ganze* r, als verbunden mit *jedem* ϱ, betrachtet; während man es sonst unter die mehrern ϱ gleichsam austheilen müsste.

und $\left(\frac{r}{\Pi_2}(\varrho'-\omega')-\pi''m\omega'\right)dt=d\omega'$.
Letztere giebt, wenn $\frac{r}{\Pi_2}+\pi''m=k$, $\omega'=\frac{r\varrho'}{k\Pi_2}(1-e^{-kt})$, und wenn dieser Werth in die erste Gleichung gesetzt wird,

$$\omega=\left(\varrho-\frac{\pi'm\varrho'}{k}\cdot\frac{\Pi_1}{\Pi_2}\right)\left(1-e^{-\frac{r}{\Pi_1}t}\right)$$
$$+\frac{\pi'mr\varrho'}{k\Pi_2}\cdot\frac{\Pi_1}{r-k\Pi_1}\left(e^{-kt}-e^{-\frac{r}{\Pi_1}t}\right).$$

Hier zeigen sich Exponentialgrössen, die, so langsam man will, verschwinden können. Theils kann man k nach Belieben klein annehmen, wenn Π_2 gross gegen r, und der Hemmungsgrad m gering seyn soll; so dass k die Summe zweier kleinen ächten Brüche wird; theils mag auch Π_1 gross seyn gegen r.

26. Die Bedeutung der Formeln wird klärer, wenn man π', π'', k, auflöset. Es ist $k=\frac{r}{\Pi_2}+\frac{\Pi_2\varrho m}{\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho}$; und daher $\frac{\pi'}{k}=\frac{\Pi_1\varrho'\cdot\Pi_2}{r(\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho)+\Pi_2{}^2\varrho m}$. Die Erhebungsgränze von ω' ist $\frac{r\varrho'}{k\Pi_2}=\frac{r\varrho'(\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho)}{r(\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho)+\Pi_2{}^2\varrho m}=\varrho'\cdot\frac{1}{1+\frac{\Pi_2{}^2\varrho m}{r(\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho)}}$.

Die Erhebungsgränze von ω ist

$$\varrho-\frac{\pi'm\varrho'}{k}\cdot\frac{\Pi_1}{\Pi_2}=\varrho-\frac{\Pi_1{}^2\varrho'^2m}{r\Pi_1\varrho'+\Pi_2\varrho(r+\Pi_2m)}.$$

Einfacher werden die Formeln für $\Pi_1\varrho'=\Pi_2\varrho$, welches $\pi'=\pi''=\frac{1}{2}$ giebt. Noch einfacher, wenn überdies $\Pi_1=\Pi_2$, also auch $\varrho'=\varrho$. Alsdann ist von ω die Erhebungsgränze $=\frac{\varrho}{1+\frac{\Pi_1m}{2r}}$; und denselben Werth dieser Gränze giebt auch die Formel für ω', wie es seyn muss.

Zu bemerken ist, dass hier nicht mehr, wie früher, nothwendig e^{-kt} schneller verschwinde als die andre Exponentialgrösse. Man kann Π_2 gross genug nehmen, damit k kleiner sey als $\frac{r}{\Pi_1}$.

27. Mehr Mannigfaltigkeit kommt in diese Untersuchung, wenn man statt zweier Vorstellungen Π nun deren drei, mithin ϱ, ϱ', ϱ'', als verbunden mit dem nämlichen r voraussetzt. Die Hemmungssumme sey $=m(\omega'+\omega'')$, ihre Vertheilung geschehe nach dem Verhältnisse π', π'', π'''; wobei wiederum die Hülfen

zum Grunde liegen; nämlich $\frac{r\varrho}{\Pi_1}, \frac{r\varrho'}{\Pi_2}, \frac{r\varrho''}{\Pi_3}$. Hier wollen wir der kürzern Rechnung wegen $\Pi_3 = \Pi_2$ setzen; so sind die umgekehrten Verhältnisse der Hülfen

$$\varrho' \Pi_1 \varrho'' \qquad \varrho \Pi_2 \varrho'' \qquad \varrho \Pi_2 \varrho'$$

also
$$\pi' = \frac{\varrho' \Pi_1 \varrho''}{\varrho' \Pi_1 \varrho'' + \varrho \Pi_2 (\varrho'' + \varrho')}$$
$$\pi'' = \frac{\varrho \Pi_2 \varrho''}{\varrho' \Pi_1 \varrho'' + \varrho \Pi_2 (\varrho'' + \varrho')}$$
$$\pi''' = \frac{\varrho \Pi_2 \varrho'}{\varrho' \Pi_1 \varrho'' + \varrho \Pi_2 (\varrho'' + \varrho')}$$

und man hat die Gleichungen:

$$\left[\frac{r}{\Pi_1}(\varrho - \omega) - \pi' m(\omega' + \omega'')\right] dt = d\omega$$
$$\left[\frac{r}{\Pi_2}(\varrho' - \omega') - \pi'' m(\omega' + \omega'')\right] dt = d\omega'$$
$$\left[\frac{r}{\Pi_2}(\varrho'' - \omega'') - \pi''' m(\omega' + \omega'')\right] dt = d\omega''$$

Die beiden letzten Gleichungen sind zu addiren. Es sey, um abzukürzen, $\frac{r}{\Pi_2}(\varrho' + \varrho'') = M$; $\frac{r}{\Pi_2} + m(\pi'' + \pi''') = k$, so wird zunächst aus $[M - k(\omega' + \omega'')]\, dt = d(\omega' + \omega'')$

$$\omega' + \omega'' = \frac{M}{k}\left(1 - e^{-kt}\right)$$

und man kann diesen Werth in die drei Gleichungen setzen. Daraus wird

$$\omega = \left(\varrho - \frac{\pi' m M \Pi_1}{kr}\right)\left(1 - e^{-\frac{r}{\Pi_1}t}\right) + \frac{\pi' m M}{k} \cdot \frac{\Pi_1}{r - k\Pi_1}\left(e^{-kt} - e^{-\frac{r}{\Pi_1}t}\right)$$

$$\omega' = \left(\varrho' - \frac{\pi'' m M \Pi_2}{kr}\right)\left(1 - e^{-\frac{r}{\Pi_2}t}\right) + \frac{\pi'' m M}{k} \cdot \frac{\Pi_2}{r - k\Pi_2}\left(e^{-kt} - e^{-\frac{r}{\Pi_2}t}\right)$$

$$\omega'' = \left(\varrho'' - \frac{\pi''' m M \Pi_2}{kr}\right)\left(1 - e^{-\frac{r}{\Pi_2}t}\right) + \frac{\pi''' m M}{k} \cdot \frac{\Pi_2}{r - k\Pi_2}\left(e^{-kt} - e^{-\frac{r}{\Pi_2}t}\right)$$

Diese drei Gleichungen können ähnliche Untersuchungen veranlassen, wie jene über Maximum, Wendepunct, Nullpunct der schwächsten. Man wird auch die Anzahl der Vorstellungen vermehren; man wird Verschiedenheit der Hemmungsgrade annehmen können. Allmählig von der ersten Annahme abweichend wird man auch statt des immer gleichen Restes r deren mehrere nicht ganz gleiche voraussetzen können. Es giebt hier eine gränzenlose Mannigfaltigkeit möglicher Bewegungen unter den Vorstellungen. Was darüber zu bemerken am nöthigsten ist, mag folgendes seyn.

28. **Erstlich:** die Formeln sind eben so wohl geeignet, die schnellsten, als die langsamsten Bewegungen auszudrücken. Setzt man $r = 1$, und $\Pi_1 = \Pi_2 = 100$, so ist für $t = 10$, $\frac{r}{\Pi_1} t = \frac{r}{\Pi_2} t = \frac{1}{10}$; und für einen geringen Hemmungsgrad kann k so klein seyn, dass es nicht viel über $\frac{1}{100}$ beträgt; dann ist $e^{-\frac{r}{\Pi}t}$ und e^{-kt} nicht weit von $\frac{10}{11}$; also sind nach Verlauf von etwa zwanzig Secunden die Vorstellungen noch wenig hervorgetreten, und vollends von den Erhebungsgränzen noch sehr entfernt. Setzt man hingegen $\Pi_1 = \Pi_2 = \frac{1}{100}$, so ist für $t = \frac{1}{10}$, der Werth von $\frac{r}{\Pi_1} t$ und $\frac{r}{\Pi_2} t = 10$, und für k wird jeder Hemmungsgrad fast unbedeutend, da nun $e^{-\frac{r}{\Pi}t}$ und e^{-kt} kleiner werden als $\frac{1}{22000}$, folglich nach Verlauf des fünften Theils einer Secunde die ganze Bewegung jener Vorstellungen so gut als vollendet ist.

Zweitens: betrachtet man die Π als bloss passiv gehoben, so fällt die ganze Hemmungssumme, welche sie zwischen einander erzeugen, auf r, das heisst, auf diejenige Vorstellung, wovon r ein Theil ist. Kommen nun solche Fälle vor, die jenem in 21 und 22 ähnlich sind, so wächst die Hemmungssumme über den Punct wo sie bleiben kann, und fängt dann plötzlich an zu sinken; dem gemäss wird der Druck auf r wachsen und abnehmen, also die Vorstellung, wovon r ein Theil ist, wird sinken und wieder steigen.

Drittens: gesetzt, diese letztere Vorstellung sey a, oder b, oder c, so wird ihr Sinken veranlassen, dass die andern steigen, und wiederum ihr Steigen wird jene zum Sinken bringen. Ueberhaupt, das Gleichgewicht, welches zwischen den frei steigenden sich bildet, oder schon gebildet hat, wird gestört, wenn eine von denselben reproducirend auf mehrere andre wirkt, die unter sich in Hemmung treten.

Viertens: diese Störung wird verwickelter, wenn mehrere Reste, r, r', r'', der nämlichen Vorstellung reproducirend wirken, und

Fünftens: die Störung wird noch verwickelter, wenn, (wie ganz gewöhnlich,) *zugleich a, und b, und c*, mit irgend welchen ihrer Reste reproducirend wirken.

29. Wir kehren zu einem, in gewisser Hinsicht einfacheren Falle zurück, wozu nur eine einzige frei steigende Vorstellung nöthig ist; sie heisse a; wir brauchen von ihr den Rest r, wie zuvor so, dass dieses r nicht ein bestimmtes Stück von a, sondern nur ein Quantum sey, welches immer im Bewusstseyn vorhanden bleibe, wenn auch a im Sinken begriffen ist. Eine unbestimmte Menge der Π sey durch die Reste ϱ in Verbindung mit r, auch seyen sowohl die Π als die ϱ unter einander gleich. Ferner nehmen wir an, dass die Π unter sich reihenförmig verbunden seyen, so wird sich hier eine Erklärung der Reihen-Entwickelung darbieten, die für manche Fälle die treffendste seyn mag.

Sind alle ϱ genau gleich, so wird nur eine Erhebung derselben durch r geschehen, wobei in Folge der wachsenden Hemmungssumme sich die ϱ einer niedrigern Gränze schneller als sonst nähern. Für jedes ϱ hat man die Gleichung

$$\left(\frac{r}{\Pi}(\varrho-\omega) - \pi' m n \omega\right) dt = d\omega,$$

wo $n+1$ die Anzahl der Π, m der Hemmungsgrad, den wir auch hier für alle gleich annehmen, also $m n \omega$ die Hemmungssumme ist, wovon der Bruch π' auf jedes ϱ fällt. Es ist nämlich $\pi' = \frac{1}{n+1}$, weil für sämmtliche Π Alles gleich angenommen worden. Mithin

$$\omega = \varrho \cdot \frac{(n+1)r}{(n+1)r + m n \Pi}\left(1 - e^{-\left(\frac{r}{\Pi} + \frac{mn}{n+1}\right)t}\right).$$

Soll aber die Reihe der Π sich entwickeln, so nehme man nur an, das erste der Π sey durch ein etwas grösseres ϱ mit r verbunden. Dies giebt eine grössere Hülfe, und die Reihe kommt aus dem Gleichgewichte, indem das erste ϱ die folgenden übersteigt. Dadurch werden die andern genöthigt, unter ihren statischen Punct zu sinken; und drängen das erste ϱ zurück. Unterdessen wirkt dieses auf das nächste, mit ihm am meisten verbundene ϱ, zum Steigen; welches von dem für alle gleichen r begünstigt, von den übrigen Gliedern der Reihe aber bald gehindert wird. Der Antrieb zum Hervorragen geht nun von Glied zu Glied; während im Allgemeinen die Reihe steigt, aber auch die Hemmungssumme wächst, und den vordern Theil der Reihe, der sich zuerst vordrängt, mehr und mehr zurücktreibt.

Diese Erklärung scheint sowohl dem Steigen der hintern Glieder, als dem Zurücktreten der vordern, zu genügen; indem ausserhalb der Reihe ein Grund für gleichmässiges Steigen, innerhalb der Reihe aber ein Grund für zunehmendes Sinken der zuerst begünstigten Glieder gefunden wird. Jener Grund liegt in dem r; dieser in der Hemmungssumme. Die längst gezeigte reihenförmige Verbindung der Π wird dabei als bekannt vorausgesetzt.

30. Der Umstand, dass die Hemmungssumme auf die Vorstellung a drückt, schliesst einen andern nicht aus, welcher hinzukommt, falls mit a auch b und c im Steigen begriffen ist. Nämlich die Hemmungssumme wird auch auf diese drücken, wenn sie den Π entgegen sind; und sie werden ihrerseits zurückwirken. Ist einmal eine Reihe hervorgehoben, wenn auch nicht aus eigner Kraft hervorgetreten, so braucht es immer Zeit, dass sie wiederum sinke; und Kraft, um dies Sinken zu beschleunigen; letzteres geschieht, wenn die Glieder der Reihe etwas ihnen Entgegengesetztes antreffen.

Hier darf nicht unbemerkt bleiben, dass mittelbar ein Gegensatz vorhanden seyn könne. Gesetzt, b und c seyen an sich nicht den Π entgegen, aber irgend ein leibliches oder geistiges Handeln entspreche der Reihen-Entwickelung der Π, und ein andrer leiblicher oder geistiger Zustand entspreche den b und c: so kann zwischen den Zuständen einerseits und andrerseits die Hemmung Statt finden.

Ein ganz gewöhnlicher Fall dieser Art kommt vor, wenn die Reihe der Vorstellungen mit einer Reihe von Worten verbunden ist. Alsdann können b und c, sammt dem was mit ihnen zusammenhängt, nicht zum Worte kommen, so lange die Reihe der Π sich ausspricht.

Noch viel gewöhnlicher ist ein andrer Fall, nämlich das Umherwenden des Blicks unter bekannten Gegenständen. Das Auge wird geleitet durch die sich entwickelnden Vorstellungsreihen; es eilt vorüber an Vielem, was sich zu sehen darbietet, wenn die Reihe, von der es seinen Antrieb empfängt, nicht darauf führt. So bleibt Manches unbemerkt, wovon man später nicht begreift, wie es habe übersehen werden können. Aber oft genug wird die Anregung von mehrern Puncten zugleich ausgehn; das Auge kann nicht allen zugleich folgen; bald aber stört eine Reihe die andre, wenn nicht vielmehr der Gegenstand eine gegenseitige Begünstigung der verschiedenen Reihen veranlasst.....

III. Zur Lehre von der Apperception.

1. Der einfachste Anfang der Betrachtung über die Apperception liegt da, wo eine eben vorhandene sinnliche Wahrnehmung, anstatt von der noch übrigen Hemmungssumme früherer Vorstellungen augenblicklich ganz gehemmt zu werden, sich soweit im Bewusstseyn hält, dass die nächsten momentanen Zusätze eben dieser Wahrnehmung sich unter einander verbinden können; also, dass aus dem Differential des Wahrnehmens ein Integral entsteht. Man denke dabei an den Umstand, dass Menschen, die viel auf ihr körperliches Befinden achten, auch fast unaufhörlich über irgend ein Unbehagen sich zu beklagen Veranlassung haben; sie appercipiren, was der lebhaft Beschäfftigte nicht merkt, obgleich er, wofern er will, Aehnliches oft genug bemerken kann. An das Beschwerliche, was sie fühlen, knüpfen sich nun ihre Sorgen und Mühen; es wird zum Kern, um welchen herum sich ihre Gedanken sammeln und configuriren.

2. Die Configuration andrer Vorstellungen in Folge des Appercipirten ist die Aneignung selbst. Ihre erste Bedingung ist ein Zurückweichen (wenn auch nicht völliges Entweichen) dessen, was in diese Configuration nicht eingeht.

3. Wo ein paar Vorstellungsreihen bloss abwechselnd ins Bewusstseyn treten, ohne irgend zu verschmelzen, da kann keine Apperception Statt finden. So wenn man, mit wichtigern Dingen beschäfftigt, eine Thür abschliesst, ein Licht auslöscht, ein Geräth weglegt, und sich späterhin fragt, ob dies oder jenes auch besorgt sey? Um sich diese Frage beantworten zu können, müsste man sich einen Zeitpunct angeben, in welchen die vollzogene Handlung gehöre; es müsste sich also im Augenblicke des Handelns eine Zeitreihe gebildet haben, durch Verschmelzung mit dem, was vorher oder nachher geschah. Nun gehören aber die Gedanken, welche damals vorherrschten und nur kaum während des Handelns zurückwichen, oft in gar keine, oder doch nicht in diejenige Zeitreihe, welche jener Handlung angemessen ist; die Wahrnehmung des vollzogenen Handelns kann sich also an Vorhergehendes und Nachfolgendes nicht anschliessen, und es bildet sich kein Faden, an welchem die Erinnerung dieselbe hervorziehn und erreichen könnte.

Dienende Personen, welche jeden Augenblick der Nachfrage ausgesetzt sind, ob sie die empfangenen Aufträge ausgerichtet haben, gewöhnen sich, die Zeitreihe ihres Thuns vestzuhalten; es ist dies ihre herrschende Sorge; daher vergessen sie nicht

leicht, was sie thun und zu thun haben; und man ist sicherer bei Bestellungen durch sie, als durch Freunde, auf deren wohlwollende Gesinnung man weit mehr rechnen dürfte.

Das Vorurtheil, als ob alle innere geistige Thätigkeit von selbst in Begleitung einer Zeit-Vorstellung geschähe, und als ob weiter nichts nöthig wäre, um Zeitreihen zu bilden, muss hier ganz und gar bei Seite gesetzt werden; es würde die Frage nach der Möglichkeit der Apperception durchaus verdunkeln.

4. Wird nach längerer Abwesenheit ein Wieder-Erkennen verlangt: so kommt es zunächst darauf an, dass überhaupt die Vorstellungsmasse hervortrete, in welcher sich der Gegenstand finden lässt. Welcher Theil dieser Vorstellungsmasse es auch sey, der zuerst hervortritt, — von ihm aus mögen alsdann die Reminiscenzen fortlaufen, bis die gleichartige ältere Vorstellung sich zur Anknüpfung darbietet. Man sieht leicht, dass der Kreis der aufgeregten Gedanken sich hiebei successiv verengt, und dass darüber eine Zeit verstreichen kann; daher nicht alle Erinnerung gleich schnell zu Gebote steht. Es geschieht hier unvermerkt etwas Aehnliches, wie beim Fragespiel, wo absichtlich durch die Fragen der aufgegebene Gegenstand immer mehr begränzt wird; während beim Räthsel die scheinbaren Widersprüche diese Begränzung erschweren.

Wer sich an die Bedeutung eines fremdklingenden Wortes nicht gleich erinnert, kommt eher zum Verstehen, wenn er wenigstens merkt, welcher Sprache das Wort angehört. Wer einen alten Bekannten wiedersieht, erkennt ihn leichter, sobald er weiss, an welchem Orte die Bekanntschaft gemacht war.

Wer ein Werkzeug nöthig hat, überlegt zuerst, wo ein solches, und zwar möglichst passendes, zu finden oder doch zu suchen sey; dann, was zu thun sey, um es zu erlangen. Der Gedanke des Orts, wo, und der Gelegenheit, wie es zu erlangen sey, ist hier die appercipirende Vorstellungsmasse. Eben so, wenn zum Behuf einer Rechnung der Gedanke der Formel und des Verfahrens hervortritt, wodurch das Verlangte mag gefunden werden.

Ob in solchen Fällen lange beim Fragen und Suchen verweilt, und dabei viel oder wenig Verlegenheit empfunden werde: dies ist unwesentlich für die Apperception selbst, denn sie geschieht erst in dem Finden des Gesuchten und in dessen Aneignung zum Gebrauch, sey nun dieser Gebrauch ein äusseres Handeln oder ein blosses Denken. Aber das vorgängige Fragen und Suchen verräth, dass die Apperception nicht immer leicht, ja nicht immer möglich ist.

5. Wo schon gefragt und gesucht wird, da hat diejenige

Vorstellung, welche die appercipirte werden soll, wenigstens die ersten Schritte dazu gewonnen. Sie hat schon Platz im Bewusstseyn; andre, ihr ganz fremdartige Gedanken sind schon zurückgewichen. Es kommt nur noch darauf an, jenen sich mehr und mehr verengenden Kreis der Gedanken herbeizuführen, und ihn eben dadurch zu verengen, dass mehr und mehr das Unpassende zurückgetrieben wird. Sinkt aber die Vorstellung, und verschwindet sie früher aus dem Bewusstseyn, als dies Verengen sich vollendet, so unterbleibt dennoch die Apperception.

6. Es sey nun die starke Vorstellung a mit einer starken Hemmungssumme belastet, welche aus den mit ihren mannigfaltigen Resten vielfach verbundenen Π entstehe. Unter diesen Π werde irgend eins, — es sey Π_m — durch ein gleichartiges Π_n zum Hervortreten begünstigt; es mag Π_n in der Wahrnehmung gegeben, oder durch eine Reproduction im Innern gehoben seyn. Die Begünstigung liegt darin, dass gegen die andern Π eine Hemmung von Seiten des Π_n ausgeübt wird; dass also Π_m freiern Raum gewinnt. Dadurch sinkt die Hemmungssumme, womit a belastet ist; die entgegengesetzten Strebungen in a, welche aus seinen Verbindungen mit entgegengesetzten Vorstellungen entstehn, wirken weniger wider einander; und a selbst kann sich heben, indem es zugleich die Reproduction des Π_m fördert. Hiebei ist die nächste Frage, mit welchem Reste von a, Π_m verbunden sey? und ob a unter der Last der getragenen Hemmungssumme tiefer, als bis auf diesen Rest, gesunken war? Ferner fragt sich, ob Π_m durch die Hemmung von Seiten der andern Π ganz, oder nur theilweise aus dem Bewusstseyn verdrängt war? ....

IV. Zur Lehre von den Bedingungen der Apperception und der zeitlichen Entstehung der Vorstellungen.

(Vgl. Psycholog. Bd. I, S. 316.)

1. Sind drei Vorstellungen a, b, c mit einander gesunken, und nach eingetretenem Gleichgewichte c nicht bis zur Schwelle herabgedrückt: so wird der Rest von c, falls eine neue gleichartige Vorstellung gegeben wird, mit dieser sogleich verschmelzen, sich dadurch verstärken, und c wird steigen.

Ist aber c auf der Schwelle: so trägt es zwar, nach *völlig* eingetretenem Gleichgewicht, keinen grössern Theil der Hemmungssumme, als in dem Augenblicke des Sinkens zur Schwelle, denn a und b haben das, seit diesem Augenblicke noch übrig

gebliebene Quantum der Hemmungssumme unter sich getheilt. Aber eben das völlige Gleichgewicht ist nie ganz erreichbar; und welche Hemmungssumme zwischen a und b beim Eintritt der neuen, dem c gleichartigen Vorstellung noch übrig ist, diese musste gemäss den Hemmungs-Verhältnissen auch grösstentheils auf c fallen, wofern es sich erhöbe. Daher kann es sich nicht anders erheben, als in wieweit a und b unter ihren statischen Punct durch die neue Vorstellung vorübergehend herabgedrückt werden. Es ist also entweder gar keine, oder nur eine geringe Verschmelzung der neuen Vorstellung mit c möglich. Wenigstens kann die Verschmelzung nicht augenblicklich beginnen, da jene Hemmungssumme jedenfalls einige Zeit zum Sinken braucht, und während derselben das Steigen des c verhindert. Ist nun die neue Vorstellung selbst so schwach, dass sie schnell ganz verdrängt wird, so kann sie, noch bevor c freien Raum gewinnt, schon verschwunden seyn.

2. Um dies genauer zu bestimmen, nehmen wir an, c sey zur Schwelle eben jetzt gesunken. Der Kürze wegen mag der Hemmungsgrad gleich, und $= m$ seyn; also die anfängliche Hemmungssumme war $m(b+c)$. Nach den umgekehrten Verhältnissen muss $\frac{c}{a} \cdot c$ von a, und $\frac{c}{b} \cdot c$ von b zugleich mit c gesunken seyn, demnach überhaupt $c + \frac{c^2}{a} + \frac{c^2}{b}$; und von der Hemmungssumme ist noch übrig das Quantum $mb - (1-m)c - \frac{a+b}{ab}c^2$; dies sey $= S'$; und es sinkt, indem a und b es unter sich theilen, in der bestimmten Zeit t' bis auf $S' \cdot e^{-t'}$. Nach Verlauf dieser Zeit t' komme eine neue, dem c gleichartige Vorstellung g hinzu. Sie bildet, wenn sie nicht stärker ist als a, eine neue Hemmungssumme $= mg$, und jetzt ist die ganze vorhandene Hemmungssumme $= S'e^{-t'} + mg = S''$. Die Hemmungsverhältnisse sind $\frac{1}{a}, \frac{1}{b}, \frac{1}{g}$; indem nun eine neue Zeit t'' beginnt, sinkt S'' nach der Formel $S''(1-e^{-t''})$, und davon bekommt a den Theil $\frac{bg}{bg+ag+ab} \cdot S''(1-e^{-t''})$; b den Theil $\frac{ag}{bg+ag+ab} \cdot S''(1-e^{-t''})$. Sollen nun diese Theile zusammen dem, vorhin noch übrigen $S'e^{-t'}$ gleich seyn, so hat man

$$\frac{(a+b)g}{(a+b)g+ab} \cdot S'' \cdot (1-e^{-t''}) = S'e^{-t'}$$

oder $S'' - \frac{(a+b)g + ab}{(a+b)g} S' e^{-t'} = S'' e^{-t''}$

woraus zunächst $\log \frac{S'' e^{t'} (a+b)g}{S'' e^{t'} (a+b)g - S'(ag+bg+ab)} = t''$

Hier sieht man gleich, dass $S'' e^{t'} (a+b)g$ grösser seyn muss, als $S'(ag+bg+ab)$; wird beides gleich, so ist t'' unendlich. Es sey nun, der Gränzbestimmung wegen, gleich; und da $S'' = S' e^{-t'} + mg$, so giebt dies

$$S'(a+b)g + mg^2(a+b)e^{t'} = S'(ag+bg+ab)$$

oder $$mg^2(a+b) = S' e^{-t'} . ab$$

Da aber dies nur die Gränzbestimmung ist, so zeigt sich, dass

$$g^2 > S' e^{-t'} \cdot \frac{ab}{m(a+b)}$$

seyn muss. Je grösser g, desto mehr wächst der Divisor in dem Ausdruck für t''; und zwar im grösseren Verhältnisse als der Zähler; daher je grösser g, desto kleiner t''; wie die Natur der Sache es mit sich bringt.

Setzt man $m = 1$, so ist $S' = b - \frac{a+b}{ab} c^2$, woraus

$$g^2 > \left(\frac{abb}{a+b} - c^2\right) e^{-t'}$$

Wäre c gerade gleich dem Schwellenwerthe einer dritten Vorstellung neben a und b*), so ergäbe sich hieraus Null als die Gränze für g. Natürlich kommt es darauf an, wie tief *unter* der Schwelle (wenn man sich so ausdrücken darf) c sich befindet; oder genauer, wie schnell, und wie lange vor dem Eintritt des g, es zur Schwelle getrieben war. Daher ist die Differenz zwischen $\frac{abb}{a+b}$ und c^2, in Verbindung mit der abgelaufenen Zeit t', hier das Entscheidende. Je schwächer c, desto stärker muss g seyn, um es zu reproduciren; je längere Zeit aber seit dem Sinken des c verfloss, desto geringer ist die noch übrige Hemmungssumme zwischen a und b, welche g überwinden muss.

3. Wir haben angenommen, g sey dem c gleichartig. Trifft dies nicht genau zu, so wird die neue Hemmungssumme nicht genau durch den Hemmungsgrad m bestimmt werden; dies kann die Zeit t'' verlängern oder verkürzen; letzteres, wenn a und b stärker durch g, als durch c gehemmt werden. Da während der

*) Vergl. Psychologie §. 47.

Zeit t' noch nichts von c hervortritt, so ist bis zum Ablauf derselben der Hemmungsgrad zwischen g und c noch nicht von Bedeutung; wichtiger wird dieser Umstand in Ansehung der Verschmelzung des g mit c, welche nun folgen soll, und welche durch eine zu starke Hemmung kann verhindert, oder, wofern dies nicht geschieht, von einem Gefühl des Contrastes begleitet werden.

Ist aber g gleichartig dem c, und kleiner als die angegebene Bestimmung fordert, so wird t' unmöglich, das heisst, die Reproduction des c durch g geschieht zu keiner Zeit. Oder wird g während der Zeit t' selbst aus irgend einem Grunde ganz gehemmt, so unterbleibt ebenfalls die Reproduction des c. Also kann auch nicht g durch c appercipirt werden.

4. Mit Vorstehenden ist zu vergleichen, was sich schon bei einer weit früher angestellten Untersuchung über den Anwachs des Vorstellens durch fortdauernde sinnliche Wahrnehmung ergeben hat. Bekanntlich findet sich häufig der Fall, dass man bei offenen Augen und Ohren durchs Sehen und Hören nichts zu gewinnen scheint; so lange nämlich nicht, als eine früher entstandene Hemmungssumme die momentanen Wahrnehmungen dergestalt im Entstehen hemmt, dass sie unter sich nicht verschmelzen können, oder was dasselbe ist, dass die nachfolgenden nicht von den zuvor entstandenen appercipirt werden, und aus dem Differential sich kein Integral bildet.

Für die Vorstellung z sey β die Stärke der Wahrnehmung, φ die Empfänglichkeit, t die Zeit, so ist

$$z = \varphi(1 - e^{-\beta t}) = \varphi\beta t - \ldots$$

Wegen des Widerstrebens anderer Vorstellungen, welche eine Hemmungssumme $= S$ erzeugt haben, entsteht beim Hemmungsgrade $= \pi$ die jetzige Hemmungssumme

$$v = \frac{\pi\beta\varphi}{1-\beta} \cdot e^{-\beta t} + \left(S - \frac{\pi\beta\varphi}{1-\beta}\right) e^{-t}$$

welche $= S$ ist für $t = 0$. Setzt man das Gehemmte nun $= Z$, so hat man zu dessen Bestimmung die Gleichung

$$\frac{k' v\,dt}{k(z-Z) + k'} = dZ$$

also, da z und $Z = 0$ für $t = 0$, Anfangs $v\,dt = dZ$. Das heisst: Anfangs ist $S\,dt = dZ$, aber Anfangs auch $dz = \varphi\beta\,dt$; woraus man sogleich übersieht, dass so lange die Hemmungssumme S grösser ist, als das Product $\varphi\beta$, das Gehemmte $= dZ$ grösser seyn müsste, als das Wahrgenommene $= dz$; daher jedes dz, oder jede momentane Wahrnehmung, schon im Ent-

stehen erdrückt wird, und kein endliches Quantum des Wahrgenommenen sich sammeln kann*). Wie dort gefordert wird: $S < \varphi\beta$, so hier: $g^2 > S' e^{-t} \cdot \frac{ab}{m(a+b)}$. Nach der Analogie dieser Fälle wird man sich nun alle diejenigen erklären können, wo eine Apperception ausbleibt, welche durch unmittelbare Reproduction hätte geschehen müssen. Denn wofern eine Hemmungssumme vorhanden ist, wodurch die Reproduction verhindert, und der dazu nöthige freie Raum versperrt wird, so kann, so lange dies dauert, auch die Apperception nicht erfolgen.

5. Wenn die appercipirende Vorstellung sich nicht unmittelbar, (durch die neue gleichartige) reproduciren liess, so geschieht dies vielleicht mittelbar, durch irgend eine Hülfe, die aber alsdann auch gegen die vorhandene Hemmungssumme wirken muss, und nicht eher, als bis sie dieser überlegen ist, jene emportragen kann. Statt der bekannten Gleichung $\frac{r}{\Pi}(\varrho - \omega)\,dt = d\omega$ schreiben wir nun, unter Voraussetzung einer sinkenden Hemmungssumme $= S$, wodurch ω zurück gehalten wird:

$$\left[\frac{r}{\Pi}(\varrho - \omega) - Se^{-t}\right] dt = d\omega.$$

So lange $\omega = 0$, $t = 0$, kommt es darauf an, dass $\frac{r}{\Pi}\varrho > S$ sey, sonst kann kein $d\omega$ entstehn. Man setze umgekehrt $S > \frac{r}{\Pi}\varrho$, und erst $Se^{-t'} = \frac{r}{\Pi}\varrho$, so ist $\log \frac{S\Pi}{r\varrho} = t'$ die Bestimmung der Zeit, welche verfliessen muss, bevor ω sich heben kann. Nimmt man S gleich Anfangs nicht grösser als $\frac{r\varrho}{\Pi}$, so giebt die Integration

$$\omega = \varrho\left(1 - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right) - \frac{S\Pi}{r - \Pi}\left(e^{-t} - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right)$$

woraus $$\frac{d\omega}{dt} = \frac{r\varrho}{\Pi} e^{-\frac{rt}{\Pi}} - \frac{S\Pi}{r - \Pi}\left(\frac{r}{\Pi} e^{-\frac{rt}{\Pi}} - e^{-t}\right)$$

Für $S = \frac{r\varrho}{\Pi}$ kommt $$\frac{d\omega}{dt} = \frac{r\varrho}{r - \Pi}\left(e^{-t} - e^{-\frac{rt}{\Pi}}\right).$$

Dieser Differentialquotient, also die Geschwindigkeit des ω, ist $= 0$ für $t = 0$ und für $t = \infty$; auch ist

*) Psychologie §. 95 und die dort angeführten Abhandlungen.

$$\frac{dd\omega}{dt^2} = 0 \text{ für } t = \frac{\Pi}{r - \Pi} \log \frac{r}{\Pi}$$

Hier ist das Maximum der Geschwindigkeit, und der Wendungspunct des ω. Für den Fall $r = \Pi$ setze man zunächst $\frac{r}{\Pi} = 1 + u$, also $r - \Pi = u\Pi$, und für ein unendlich kleines u wird $\log \frac{r}{\Pi} = u$, und daher $t = \frac{\Pi}{u\Pi} \cdot u = 1$.

Löset man ω in eine Reihe auf, so findet man das erste Glied $= \left(\frac{\varrho r}{\Pi} - S\right) t$, wie zu erwarten war; das heisst, die Erhebung des ω ist Anfangs, der Zeit und der Differenz zwischen Verschmelzungshülfe und Hemmungssumme proportional. Ist aber diese Differenz $= 0$, wie es seyn muss, wofern S eben von einem höhern Werthe herabsinkend, die Reproduction zulässt, — so beginnt die Reihe nicht mit der ersten Potenz von t, sondern, nachdem $S = \frac{\varrho r}{\Pi}$ gesetzt worden, findet man das erste Glied $= \frac{1}{2} \cdot \frac{r\varrho}{\Pi} t^2$. Das weitere Hervortreten wird durch die Verschmelzung mit der neuen gleichartigen Vorstellung abgeändert werden; wiewohl nur wenig, wenn die neue, wie hier angenommen worden, zu schwach war, um selbst die Reproduction zu bewirken.

6. Sowohl in Ansehung der unmittelbaren Reproduction, als der mittelbaren, ist das Vorstehende einer erweiterten Darstellung fähig.

Zuvörderst versteht sich von selbst, dass gleich Anfangs die drei Vorstellungen a, b, c, nur zur einfachsten Annahme dienen; und dass anstatt derselben jede beliebige Anzahl kann gesetzt werden, wenn nur die schwächste von den stärkern zur Schwelle gedrängt ist. Ohne uns mit der daraus entstehenden Abänderung der Rechnung aufzuhalten, mag überhaupt die Voraussetzung, dass diese Vorstellungen im gleichzeitigen Sinken noch begriffen seyen, ganz wegfallen. Die sämmtlichen Vorstellungen mögen längst gesunken seyn; ganz andre Vorstellungen mögen als gegenwärtig gedacht werden, so jedoch, dass deren Hemmungssumme $= S'$ in der Zeit t' bis auf $S'e^{-t'}$ gesunken sey; wo immerhin t' auch $= 0$ seyn möchte, was indessen nicht nöthig ist. Es kommt nur darauf an, dass diese Hemmungssumme das Hinderniss ausmache, weshalb c, falls es sich erhöbe, gleich wieder zurück sinken müsste. Tritt nun das gleichartige g, mit dem Hemmungsgrade $= m$, hinzu, so ist, wie oben, die ganze Hem-

mungssumme $= S e^{-t'} + mg$. Sie heisse S', so sinkt in der neuen Zeit t'' von ihr das Quantum $S'(1 - e^{-t''})$. Nun sey A der Bruch, welcher anzeigt, welches Quotum von S'' auf jene Vorstellungen falle, deren Hemmungssumme $= S$ war; mithin $1 - A$ das Quotum, welches von g sinken muss. Man hat also, wie in 2:

$$AS'(1 - e^{-t''}) = S e^{-t'}$$

woraus $$t'' = \log \frac{S' A e^{t'}}{S' A e^{t'} - S}.$$

Obgleich nun diese Rechnung sich nicht soweit durchführen lässt, wie die obige, indem für A und S keine bestimmte Werthe angegeben sind: so zeigt sich doch, dass $S' A e^{t'} > S$ seyn muss,

also $$S' A = A S e^{-t'} + Amg > S e^{-t'}$$

und $$g > \frac{S e^{-t'}(1 - A)}{mA}.$$

7. In früheren Zeiten können öftere Fälle vorgekommen seyn, in welchen solche Vorstellungen, wie c, gegeben wurden; es können die späteren derselben schon von den vorigen appercipirt seyn, oder auch nicht; mit einigen oder allen mögen auch andre Vorstellungen verbunden seyn. Wenn jetzt die Hemmungssumme $S e^{-t'}$ zurück gedrängt wird, so mögen alle jene c hervortreten; es ist aber leicht möglich, dass jede ihr Verbundenes mitbringt, und dass hieraus sogleich neue Hemmung erwächst, falls dies Verbundene einander widerstrebt.

Jeder Rückblick auf das Gleichartige aus früheren Zeiten trägt eine Verdunkelung in sich, sobald irgendwie die Länge der Zeitreihe zum Bewusstseyn kommt, welches ohne Gegensätze ihrer Glieder nicht geschehen kann.

8. Aehnliche Umstände können bei der mittelbaren Reproduction (5) vorkommen. Es kann seyn, dass das dortige Π (sammt seinen Theilen ϱ und ω) nicht selbst dem g gleichartig, sondern nur ein Mittelglied ist, um ein anderes Π' oder Π'' von gleicher Art mit g, zu erwecken. Es können auch mehrere r zugleich in eine Vorstellungsmasse eingreifen, zu welcher solche Vorstellungen, wie g, gehören; aber das Mancherlei und Vielerlei der gleichzeitigen Reproductionen kann sich gegenseitig dergestalt verwickeln, dass die Apperception des g im Entstehen wieder gehindert wird.

9. Solche Verwickelung kann die Apperception, falls sie gelingt, auch ihrer Beschaffenheit nach bestimmen; wir setzen jedoch alle Nebenumstände einstweilen bei Seite, um nun zunächst nur die Apperception in ihrer einfachsten Gestalt zu betrachten.

Zu diesem Behuf muss angenommen werden, die appercipirende Vorstellung c sey schon im Bewusstseyn, und zwar im ruhigen Gleichgewichte mit andern, indem g, dem c völlig gleichartig, hinzukommt.

Die andern seyen wieder (der Einfachheit wegen), a und b. Vermöge des angenommenen Gleichgewichts, überdies unter Voraussetzung des in allen Paaren gleichen Hemmungsgrades m, ist im Bewusstseyn

$$\text{von } a \text{ das Quantum } a - \frac{mbc(b+c)}{bc+ac+ab} = a'$$
$$\text{von } b \ldots\ldots\ldots\ldots b - \frac{mac(b+c)}{bc+ac+ab} = b'$$
$$\text{von } c \ldots\ldots\ldots\ldots c - \frac{mab(b+c)}{bc+ac+ab} = c'$$

Um die Untersuchung zu erleichtern, wollen wir fürs Erste die Sache so ansehn, als ob das ganze g sich plötzlich mit dem ganzen c vereinigte, und hiedurch das Verhältniss zwischen a, b, und c, sich so veränderte, dass dadurch ein Steigen des c, und ein Sinken des a und des b nothwendig würde.

Gesetzt also, man habe für a, b, $c+g$, die Hemmung zu bestimmen, so bleibt im Bewusstseyn

$$\text{von } a \text{ das Quantum } a - \frac{mb(c+g)(b+c+g)}{(a+b)(c+g)+ab} = A$$
$$\text{von } b \ldots\ldots\ldots\ldots b - \frac{ma(c+g)(b+c+g)}{(a+b)(c+g)+ab} = B$$
$$\text{von } c+g \ldots\ldots c+g - \frac{mab(b+c+g)}{(a+b)(c+g)+ab} = C$$

Nun ist $a' > A$, $b' > B$, aber $c' < C$; und die Nothwendigkeit, dass a' herabsinke zu A, b' zu B, hingegen c' sich hebe bis C, bestimmt die Bewegung der Vorstellungen. Es sey nach Verlauf der Zeit t bereits a' gesunken bis α, und b' bis β, aber c' gestiegen bis γ, so hat man die Gleichungen

$$(\alpha - A)\,dt = -d\alpha$$
$$(\beta - B)\,dt = -d\beta$$
$$(C - \gamma)\,dt = +d\gamma$$

Aus der ersten Gleichung $(\alpha - A)\,dt = -d\alpha$ wird zunächst

$$-t = log \frac{a - A}{Const}.$$

Nun ist für $t = 0$, $a = a'$, also $Const = a' - A$, daher

$$(a' - A)\, e^{-t} + A = a.$$

Ebenso $(b' - B)e^{-t} + B = \beta$, und $(c' - C)e^{-t} + C = \gamma$.

Wir haben nun zwar angenommen, die Hemmungssumme sey $= m\,(b + c + g)$, das heisst, $c + g$ sey nicht so gross, dass a kleiner wäre und in die Hemmungssumme käme; allein sehr leicht kann $c + g$ gross genug seyn, damit b auf die statische Schwelle gedrängt wird; in diesem Falle ist B negativ, und bestimmt die Rechnung für so lange, als davon die Geschwindigkeit des Sinkens abhängt. Alsdann aber muss für die Zeit, nachdem b zur Schwelle gesunken, eine andre Rechnung eintreten, die für a und $c + g$ zu führen ist.

Beispiel: $a = 4$, $b = 2$, $c = 2$; auch $m = 1$; daraus $a' = 3{,}2$; $b' = 0{,}4$; $c' = 0{,}4$. Ferner $g = 1$; hieraus $A = 2{,}846$; $B = -0{,}307$; $C = 1{,}4615$. Man setze $\beta = 0$, so findet man $t = log \frac{b' - B}{-B} = 0{,}8342$. Um diese Zeit ist $a = 2{,}9997$; $\gamma = 1{,}0006$. Es kann weder a bei A stehn bleiben, noch γ bis C wachsen; denn a und $c + g$ haben die Hemmungssumme $= 3$ unter sich zu theilen. Die Vertheilungsrechnung zeigt, dass von a, $\frac{19}{7} = 2{,}71$, von $c + g$, $\frac{9}{7} = 1{,}285$.. übrig bleiben.

10. Von dieser Darstellung ist gewiss der wahre Process der Apperception ziemlich weit entfernt; allein sie mag als eine Gränzbestimmung betrachtet werden, denn soviel lässt sich sagen, dass die Apperception nicht so schnell, und nicht mit so stürmischer Veränderung der frühern Lage der Vorstellungen geschehen könne. Das hinzukommende g kann nicht plötzlich und nicht mit dem ganzen c verschmelzen; die Hemmungssumme mg muss allmählig sinken; dadurch muss c allmählig hervortreten, und nur in soweit dies geschieht, kann es sich mit g verbinden.

Etwas näher wird man dem Rhythmus der Apperception kommen, wenn C als Function der Zeit angesehen wird, wie es seyn muss. In dem Maasse, wie g sich mit c mehr und mehr verbindet, erhebt sich C als der Zielpunct, wohin γ gelangen soll. Wir wollen annehmen, die Verschmelzung wachse nach dem nämlichen Gesetze, wonach ihr Hinderniss, die Hemmungssumme, sinkt.

Es sey $C = g + F(1 - e^{-t})$, wo $g + F$ die stärkste Verbindung bezeichnet, zu welcher c und g gelangen können. Der Zielpunct C ist hier für $t = 0$ noch nicht grösser als g, (voraus-

gesetzt, dass jenes $c' < g_,$); er erhebt sich durch die allmählige Verbindung des c und g, indem er von g bis $g+F$ hervorsteigt. Wir setzen nun

$$[g + F(1 - e^{-t}) - \gamma]\, dt = d\gamma$$

woraus, da für $t = 0$ schon $\gamma = g$,

$$\gamma = g + F(1 - e^{-t}) - Fte^{-t} \text{ und } \frac{d\gamma}{dt} = Fte^{-t}$$

Die Grösse te^{-t} hat ihr Maximum für $t = 1$; und entwickelt ist

$$\gamma = g + \tfrac{1}{2}Ft^2 - \tfrac{1}{3}Ft^3 + \cdots$$

Diese Darstellung ist nun immer noch nicht genau, denn eigentlich sollte das anfängliche Sinken des g gegen a und b, und das Steigen des c, indem auch a und b sinken, einzeln untersucht werden; auch fehlt eine genaue Bestimmung von F, welches sich nach dem obigen C (in 9) nur sehr unvollkommen schätzen lässt. Allein die Voraussetzung, dass c Anfangs gegen a und b in Ruhe sey, und dass g plötzlich, aber nicht anhaltend, hinzukomme, ist nur eine unter sehr vielen, die man doch nicht würde erschöpfen können. Wir bemerken indessen noch Folgendes.

11. Bekanntlich sinkt jede Hemmungssumme Anfangs proportional der Zeit; wenn aber einer Vorstellung freier Raum, zunehmend nach Proportion der Zeit, gegeben wird, so erhebt sie sich Anfangs proportional dem Quadrate der Zeit. Nun sey jenes hinzukommende g, welches die Hemmungssumme mg herbeiführt, und zugleich dem c freien Raum schafft, sehr gering gegen a und b; es sinke dem gemäss zur Schwelle so schnell, dass für so kurze Zeit das Quadrat derselben nicht in Betracht komme; so wird die Apperception zwar nicht ganz fehlen, aber so unbedeutend seyn, dass hier gerade die Erklärung dessen liegt, was man „kaum merklich“ zu nennen pflegt. Man braucht sich, um dies einzusehn, nur die Reihe

$$S(1 - e^{-t}) = S[t - \tfrac{1}{2}t^2 + \cdots]$$

zu vergegenwärtigen, und zu beachten, dass, wenn der grösste Theil dieser Hemmungssumme auf g fällt, und dies etwa für $t = \frac{1}{10}$ schon auf der Schwelle ist, (ungefähr ein Fünftel der Secunde,) alsdann der Zusatz: weniger $\frac{1}{200}$, völlig unbedeutend ist; eben so unbedeutend aber die Verschmelzung mit c, wofern dieselbe davon abhängen soll, dass c eine Bewegung mache, die nur nach dem Quadrate der Zeit kann geschätzt werden.

Hier ist jedoch eine veste Gränzbestimmung nicht anzutreffen; es unterscheidet sich also dieses Kaum-Merkliche sehr deutlich von jener Begränzung der Apperception durch eine Hemmungssumme aus früherer Zeit (2, 4, u. s. w.) . . . . .

E. Zur Pädagogik.

So gewiss die Philosophie von der Bestimmung und von der Natur des Menschen zu reden hat: eben so gewiss steht es vest, dass die Pädagogik eine philosophische Wissenschaft seyn soll und seyn muss. Sie soll es seyn, weil der Mensch zur *Tugend*, im ganzen und reichen Sinne des Worts, soll erzogen werden; sie muss es seyn, weil, ohne die Natur des Menschen zu kennen, man über die Möglichkeit seiner Bildung und Verbildung völlig im Dunkeln bleibt. Letzteres macht sich besonders in unserem so schwankenden Zeitalter sichtbar, wo die Erfahrungen der frühern Zeit von Umständen abhingen, die sich mehr und mehr verändern; so dass eine frühere Erfahrungsweisheit, sofern sie aus Beobachtungen der Menschen, wie sie waren, abgezogen wurde, bald sehr ungenügend werden kann. Wer daran nicht glaubt, schlage das Campe'sche Revisionswerk auf, und frage sich, ob das Werk wohl heute noch so würde geschrieben werden?

Aber zum Unglück geht die Gedankenlosigkeit mancher philosophischen Systeme so weit, dass sie an eine genaue Verbindung der praktischen Philosophie, welche das Sollen bestimmt, und der Psychologie, welche die geistige Natur des Menschen untersucht, nicht einmal denken; obgleich hievon nicht bloss die Pädagogik im weitesten Sinne, (worin sie das Ganze der Menschenbildung umfasst,) sondern auch die Politik abhängt. Kant hat zwischen die praktische Philosophie und die Psychologie den Riegel der transscendentalen Freiheit geschoben; und so schwach sind Manche, die für Denker gelten wollen, dass sie noch heute meinen, dieser papierne Riegel sey von hartem Metall; trotz Allem, was schon von der Veranlassung des Kantischen Irrthums (durch die Mängel in den ersten Grundbegriffen der praktischen Philosophie), von der Vorsicht, oder vielmehr Aengstlichkeit, womit Kant den hier begangenen Fehler zu bedecken sucht, von der gänzlichen Unmöglichkeit, damit die praktischen Interessen zu vereinigen, ist gesagt worden; ja trotz Allem, was Kant selbst über die mannigfaltigen Unbegreiflichkeiten offen bekennt, in die er sich verwickelt hatte. Auch der

Umstand hat nicht gewarnt, dass Fichte aus jener Freiheitslehre den Satz machte: „Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwen„dige Gedanke der Intelligenz, dass sie ihre Freiheit nach dem „Begriff der Selbstständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, be„stimmen solle"; ein Princip, worin von den wahren praktischen Ideen auch nicht eine einzige zu spüren ist, welchem Princip vielmehr schon die bekanntesten Religionswahrheiten widersprechen, indem sie gar nicht erlauben, dass der Mensch auf seine Selbstständigkeit einen besondern Werth lege, sondern zu allererst fordern, er solle mitten in der Erhebung zu den Ideen, dennoch das Gefühl seiner *Abhängigkeit* in sich stets wach erhalten.

Unter solchen Zeitumständen nun ist freilich zu bezweifeln, ob eine philosophische Behandlung der Pädagogik die gebührende Benutzung erlangen werde. Denn möglich ist, dass eine Periode des entschiedenen, alle Philosophie aufgebenden Skepticismus bevorsteht. Wenigstens kann aus der absoluten Rohheit, womit neuerlich in einigen Schulen alle Theile der Philosophie durch einander geworfen sind, nichts anderes folgen. Diese Rohheit zeigt sich schon in der rohesten Polemik, und noch mehr in der verderblichen Geringschätzung der Logik, nämlich der wahren, durch zwei Jahrtausende bewährten, Aristotelischen Logik, die man, um ihren Werth zu erkennen, in der That nicht bloss gelernt, — sondern gebraucht und *geübt* haben muss, ohne von ihr dasjenige zu fordern, was von der besondern Natur jeder Wissenschaft abhängt.

Allein der Zweifel, ob eine sittlich nothwendige Arbeit etwas fruchten werde, darf die Arbeit selbst nie stören. Die Pädagogik *soll* philosophisch behandelt werden: das genügt. Auch ist gewiss, dass aus der Pädagogik, wenn sie richtig, d. h. so, wie die eigenthümliche Beschaffenheit des Erziehungsgeschäffts es erfordert — behandelt wird, selbst eine verdorbene Philosophie allmählig zur Wiederherstellung kann gebracht werden. Das Erziehungsgeschäfft *zwingt* den denkenden Kopf, sich um praktische Philosophie und Psychologie zu bekümmern; und mit verworrenen Begriffen ist da nicht durchzukommen.

Gedanken über pädagogische Discussionen, und die Bedingungen, unter denen sie nützen können.

I. Dass Jeder, der um seine Meinung befragt wird, auch eine Meinung habe, ist in der Regel. Hätte er sie nicht: er würde eben jetzt eine ersinnen. Wie Viele Gelegenheit finden, über eine Sache zu reden, die nicht eben Griechisch oder Arabisch

oder Integralrechnung betrifft, — so Viele werden angereizt, irgend eine, wie immer einseitige Auffassung des Gegenstandes, als die ihrige aufzustellen, und mit Worten auszuschmücken.

Dass beim Disput ein Jeder seine Behauptung geltend zu machen sucht, hat selten Ueberzeugung des Andern, aber gewöhnlich Bevestigung der eignen Vorstellungsart zur Folge. Für Alles lassen sich Scheingründe auffnden; und mit deren Menge wächst die Vorliebe für die eigne Erfindung.

Diese Uebel nehmen zu, je mehr der Gegenstand von der Art ist, dass evidente Entscheidungen schwer, und des Scheinbaren auf allen Seiten sehr viel ist. In solchem Falle befindet sich die Pädagogik.

Jeder hat irgend etwas von Erziehung gesehen und erfahren, wenigstens an sich selbst. Jeder hat in der Gesellschaft, aus der Geschichte, aus philosophisch seyn sollenden Betrachtungen und Aphorismen, dergleichen jetzt alle eleganten Blätter liefern, irgend welche Meinungen über Bestimmung und Bildsamkeit des Menschen geschöpft. Diese Meinungen sind mit seinem Gefühl, mit seiner Denk- und Handelsweise in der innigsten Verbindung. In seinen pädagogischen Meinungen stellt Er selbst sich dar, mit ihnen vertheidigt er seine eigne Person. — Was immer über Pädagogik gesprochen und geschrieben wird, das beurtheilt jeder nach seinem Gefühl. Die Unsicherheit der Gefühlsurtheile aber ist bekannt.

Was kann nun daraus werden, wenn Pädagogik ein Gespräch des Tages wird, und wenn Viele mitzusprechen eingeladen werden? — 1) Eine Menge von Stimmen erheben sich zugleich; alle mit vielem Selbstvertrauen, wenig geneigt zum Hören. 2) Andre hören zu, sind aber gar bald mit ihrem Urtheile fertig, und haben sich nur abgestumpft für gründliche Untersuchung. 3) In der Praxis entscheidet das Vermögen eines Jeden. Er folgt seiner Meinung, soweit es ihm die Umstände gestatten. In das Resultat mischen sich eine Menge von Nebenumständen; diese verfälschen die vermeintlich von der Erfahrung erhaltenen Belehrungen. Noch mehr verfälschend mischen sich die einseitigen Auffassungen der Erfahrung und die Erschleichungen hinein. — 4) Die ganze Sache erscheint am Ende als Object einer Entscheidung durch Stimmenmehrheit.

Dieser natürliche Lauf der Dinge in pädagogischer Hinsicht findet seine Erläuterung in dem Schicksal der Philosophie; ja der Wissenschaften überhaupt. Je mehr über Philosophie im Publicum ist geplaudert worden, desto tiefer ist das Studium gesunken. Ja dass überhaupt jetzt so viel Menschen weniger als

ehemals studiren, hat ohne Zweifel seinen Grund grossentheils in einer gewissen, verbreiteten Flachheit, die von der Scheincultur herrührt. — Der wahre Wachsthum der Wissenschaften geschieht in wenigen Köpfen. Und wenn auch die Pädagogik eine solche Wissenschaft ist, die verbreitet werden muss, um nützen zu können, so ist es ihr dennoch gefährlich, wenn ein Haufen streitender Meinungen ihr veranläuft, und ihre Stelle einnimmt. Vielen Menschen wäre besser, sie hätten nie etwas Pädagogisches früher vernommen, ehe denn ein gründlicher Unterricht an sie gelangen konnte. Und viele Verirrungen werden erspart, wenn man denen, die nichts Gründliches zu sagen wissen, überall nicht anmuthet, etwas zu sagen. In der Demokratie und bei Revolutionen fragt man Viele nach ihrer politischen Meinung; darum erhebt sich die Willkühr und die Einbildung statt der gesunden Ueberlegung. Jedoch im Staate kann immerhin der Willkühr Etwas überlassen bleiben; in den Wissenschaften, und so auch in der Pädagogik ist gar kein Raum für die Willkühr.

II. Unter welchen Bedingungen kann dennoch die pädagogische Discussion Nutzen gewähren?

1) Es müssen Principien allgemein zugestanden seyn, von welchen aus die Gründe können entwickelt und geprüft werden.

a. Principien über die Endabsicht der Erziehung und des Unterrichts und über den Zweck der Stiftung der Schulen. Diese hängen ab von tiefern Principien über den Werth des Menschen, den Beruf des Bürgers. Wer z. E. die Schulen darum gestiftet glaubt, damit in ihnen den künftigen Beamten verschiedener Klassen ihr eigenthümlicher Zuschnitt gegeben werde: der kann sich nie mit denen vereinigen, welche wollen, dass gebildete Menschen den Aemtern ihren Stempel geben sollen.

b. Principien über die Bildsamkeit des Menschen. — Wer z. E. meint, das Klima im Norden vertrage keine griechische und römische Cultur, — oder rückwärts, was den Helden und den Weisen Griechenlands an pädagogischen Hülfsmitteln gefehlt habe, das sey unnütz: — dessen Disput wird einen Andern nicht belehren, der die Bildsamkeit des Menschen in der menschlichen Natur selbst nach ihren allgemeinen Hauptzügen gegründet findet, und das Aeussere für etwas Mitwirkendes hält, wobei der Mangel des Einen oft Ersatz im Andern findet, und wobei man Alles nach den Umständen auf das vortheilhafteste muss einzurichten suchen. (Niemeyer's Einwurf gegen die Formenlehre: Homer und Sophokles hätten sie entbehren können.)

2) Niemand muss eine Stimme verlangen, der nicht pädagogische Erfahrung hat.

a. Diese Erfahrung muss an Kindern von verschiedenem Alter gemacht seyn; bis in die spätern Jünglingsjahre hinauf; und zwar an Individuen von verschiedener Anlage und Erziehung. Denn kein Alter zeigt die Beschaffenheit des andern.

b. Die Erfahrung muss an Einzelnen, lange und genug beobachteten Subjecten gemacht werden. Sonst kann man nicht ins Innere blicken. In Schulen, wo sich der Lehrer wenig auf Einzelne einlassen kann, erscheinen Alle viel weniger bildsam, als sie im Grunde sind, denn es offenbart sich nur dasjenige geringe Quantum von Bildsamkeit, welches der kurzen und schnell überhingehenden Berührung gehorcht, die der Lehrer an den Einzelnen wenden kann. Um die gegenseitigen, sehr starken Einwirkungen der Mitschüler zu beobachten, muss der Lehrer ein sehr geübter Beobachter seyn, sonst wird ihm dies ganz entgehen. Im Allgemeinen ist immer der Schullehrer geneigt, seine Klasse zu betrachten, wie der Historiker eine Nation, das heisst, wie einen Menschenhaufen, von dem man sich einen Total-Eindruck einprägen muss. Dieser Total-Eindruck verfälscht die Auffassung jedes Individuums.

c. Die Auslegung der eigenen Erfahrungen muss nicht Gewöhnung geworden seyn, sich alle Knaben und Jünglinge so vorzustellen, wie die, welche man gesehen hat, — alle Erfolge von Methoden, so wie die, welche man selbst von seiner eigener Methode erhalten hat, — sondern es muss das einzelne Wirkliche in der Mitte der benachbarten Möglichkeit betrachtet und durchdacht seyn; — man muss während der Erfahrung eingesehen haben, was Alles anders hätte ausfallen müssen, wenn sich dieser und jener Umstand verändert hätte. Sonst werden immer Verschiedene verschiedenes erfahren, je nachdem sie es angefangen haben; und das Pochen eines Jeden auf *seine* Erfahrung wird den Andern, der auch Erfahrung hat, nicht im mindesten widerlegen.

3) Es müssen der Disputirenden nicht Mehrere seyn, als sich gegenseitig einander hinreichend erklären können. Wenn die Zahl so gross ist, dass entweder Einer vorlaut werden muss, oder Jeder nur wenige Worte reden darf, damit Andere auch zum Worte kommen; so entstehen Missverständnisse aus den ungenügenden Aeusserungen, und Verdruss über falsche Auslegungen, welche zu berichtigen man nicht Zeit hat. — Daher darf

die Anzahl deren, die sich besprechen sollen, nur allmählig wachsen. Die ersten, die zusammen kommen, müssen mit einander im reinen seyn, wenn der Zutritt Mehrerer Nutzen haben soll.

4) Es muss nicht die Maxime der feinen Gesellschaft herrschen; dass keine Materie erschöpft werden dürfe; sondern der Ernst gründlicher Ueberlegung muss der Wichtigkeit der Sache angemessen seyn.

Jede wissenschaftliche Beschäfftigung soll eigentlich mit einer Berichtigung unserer Stimmung anfangen. Keine Art von Wissenschaft erfordert so jede Art von Sammlung wie die Pädagogik. Schon für die *Wissenschaft* (im Gegensatz der Kunst) gehört die Vereinigung einer zwiefachen Art von Besonnenheit, die gewöhnlich in ganz verschiedenen Anlagen vertheilt ist, die theoretische und die praktische. Getrieben durch Gebote der Vernunft soll man ruhig genug bleiben, um die Möglichkeit der Ausführung zu beurtheilen. Wissen und Wollen vereinigen sich hier. Und jede Art des Wissens, das psychologische obenan, aber auch die Kenntniss der Gegenstände muss hinzukommen, — und nicht nur wissenschaftlich, sondern auch die Ueberschauung dessen, was diese Wissenschaften in der Welt gelten, und wie sie durch die Welt geltend gemacht werden in der jugendlichen Seele. — Alles, was man weiss, soll man gebrauchen; mit allem, was man ist, soll man es unterstützen. Da ist Gelegenheit, sich selbst zu mustern, wie viel man wohl durch seine ganze Persönlichkeit vermöge.

Pädagogik als vollendete Wissenschaft könnte nur gebaut werden auf die Vollendung aller übrigen Wissenschaften. Wo sie leicht erscheint, verräth sie die Kindheit, worin sie in der That gegenwärtig noch liegt. Es ist nicht mein Vorgeben, als könnte ich die vollendete Wissenschaft lehren. Aber etwas stark an ihre Gränzen zu stossen, und eben dadurch Gelegenheit zu manchen Betrachtungen zu geben über den Zusammenhang der Studien unter einander und mit dem Leben, und über unsere noch so sehr rohe Ansicht von der Construction dessen, was den gebildeten Menschen macht, — dazu werde ich mir Hoffnung machen dürfen. (*ä. H.*)

Die Erziehung ist für Rousseau ein nothwendiges Uebel. Gleich Anfangs zeigt sich seine Sehnsucht zum blossen Naturleben. — Hier *kann* keine Idee herrschen; hier *muss* alles vermieden werden, was nicht durchaus erfordert wird, um dem Menschen die nöthige Fügsamkeit für den übrigen Haufen zu

geben. Das schönste Fest für den Erzieher ist die *Hochzeit* des Zöglings, und das Ehebette das Ziel und der Ruhm der Erziehung.

Eben daher ist das erste Begiessen der jungen *Pflanze* die Hauptsache und die Mutter die Hauptperson; ihr Creditiv ist die Milch, — und der drohende Wittwenstand ihre Triebfeder.

Die Natur erzieht ihre Pflanze: die Pflanze erzieht wahrscheinlich den Geist —? denn sonst ist nicht abzusehen, wie die Entwickelung des Gewächses eine Regel werden könnte für die Ausbildung des Geistes. Auch muss die Natur für *diese* Art von Pflanze sehr schlecht gesorgt haben, da hier noch so viel Nachhülfe nöthig ist. Wir glaubten sonst: Menschen wüchsen wie Rosen unter allen Klimaten ohne Pflege und seyen keineswegs den weichlichen Blumengeschlechtern ähnlich, die auf den Gärtner zu rechnen scheinen.

Einer Sorge bedarf's für die Pflanze, dieser, dass man den Geist der unglücklichen Maxime völlig entfremde: die Jugend müsse *austasen*.

---

*Psychologische Pädagogik**) ist rein theoretisch; und da sie das Erziehen bloss als eine Thatsache ihrer Möglichkeit nach erklärt, so macht sie jedes schlechte Verfahren und sein Wirken eben so begreiflich als das rechte. Da sie nun den Unterschied des Rechten und Verkehrten eigentlich ignorirt: so ist sie Jedem brauchbar, damit er sein Thun im Spiegel sehe. So kann er auch das hypothetisch Zweckmässige beurtheilen. Er mag nun seine Zwecke bestimmen, wie er immer will; hintennach mag er unter vielem Thunlichen das Beste wählen. Psychologische Pädagogik ist demnach gar nicht reformatorisch; sie ist bloss aufklärend.

Niemand kann sich selbst unmittelbar erziehen; denn er kann weder absolut neuen Stoff, noch absolut höhere Grade seiner Gedanken und Empfindungen in sich hervorbringen. So ist jeder in den Schranken der Individualität. Damit ist jedoch die mittelbare Selbsterziehung, deren gebildete Menschen dadurch fähig sind, dass sie die äusseren Umstände beurtheilen, in welche sie sich für ihre Fortbildung versetzen müssen, eben so wenig für unmöglich erklärt, als die immer fortgehende innere Verarbeitung des einmal gesammelten Stoffes in einem schon gedankenreichen und lebhaften Geiste. Nur ist diese Verarbeitung bei

*) Ihr steht die Philosophie der Geschichte gegenüber. Diese ist in der Hegel'schen Schule nach spinozistischer Weise misshandelt; Pädagogik dagegen nach der alten Theorie der Seelenvermögen. Beide Fehler müssen zugleich verschwinden.

weitem nicht immer Verbesserung und Vervollkommnung, sondern verräth sehr oft nur die fehlerhafte Bildung.

Abstrahirt man von allem Angenommenen, Nachgeahmten bei der Sinnesart eines Menschen, so bleibt doch noch immer er selbst übrig, der annahm und nachahmte; er selbst, der wiewohl nach augenblicklicher Stimmung handelnd, doch eben dieser Stimmung mehr oder weniger Raum giebt. Beim sittlichen Menschen ist die mit Nothwendigkeit sich aussprechende Gesetzgebung der Vernunft recht eigentlich die Person selbst, die sich aus allem Einfluss der Umstände herausgehoben hat. Dies giebt den Begriff der Kantischen Autonomie. — Wie dann dieser *Er selbst wanken* könne in seiner Sinnesart? das ist die Unbegreiflichkeit, über die der Philosoph sich tröstet, der Pädagog aber sich nicht trösten darf. — Die Erklärung ist ganz leicht. *Ist* der Mensch im Zustande reiner Betrachtung, so ist das sittliche Urtheil die reine Naturerscheinung seines Wesens; — aber *ob* er es seyn werde? Dieser Erfolg ist ein Zusammengesetztes, aus Ihm, wie er ist, und aus den Einwirkungen. Der Erfolg ereignet sich in seinem Willen, aber immer gleich nothwendig — gleich determinirbar.

Welches Feld die Erziehung nicht anbaut, dahin säet oft der Zufall viel Unkraut.

Das *Glück* des Erziehers! Wer noch ausser dem innern Heiligthume der eignen Ideenbildung ein Glück sucht, das einen reinen Vernunft-Genuss geben und nicht vom Zufall stammen soll: der kann nur in einem Geschäfft es sich erarbeiten, welches die Darstellung der Ideen in einer existirenden Intelligenz zum Ziel hat; und welches wenigstens mehr als andere im Weltkreise liegende Geschäffte Spielraum lässt für Anordnung nach innerer Ueberlegung. Zwar auch hier hängen wir von Umständen ab; allein hier ist jedes Glück, das wir ausser uns suchen, preisgegeben. (*ä. H.*)

Bürgersinn war einst der einzige Zweck der Pädagogik, und damals hatte sie mehr Ansehn und mehr Energie, wie jetzt, da dieser Zweck gewöhnlich vergessen wird. Für die Maschinerie *unserer* Staaten die Jugend zu bilden, wäre übrigens eine Anmuthung an die Kunst, die sie höflich ablehnen würde. Einen guten Cameralisten, Rechtsgelehrten, Officier zu liefern, kann unmöglich ihr Stolz seyn. Genug dass sie es leiden muss, dass ihre Zöglinge künftig so eng eingeschnürt werden. Verlangt

aber der Staat muthige Krieger und einsichtsvolle Führer, verlangt er kluge Geschäfftsmänner und unbestechliche Richter, verlangt er Bürger, die einer billigen Regierung redlich folgen und sie gern unterstützen, die zu gut sind, um nicht ihr Vaterland zu unterstützen, und zu einsichtsvoll, um nicht den Dünkel der Revolutionäre zu verachten, so braucht er nur durch wahres Verdienst sich selbst zu ehren, und die *Menschen*, welche die Kunst erzogen hat, werden den Beruf, *Bürger* zu werden, in jedem Sinne empfinden; es wird ihnen nicht hart seyn, zu gehorchen, es wird ihnen die angenehmste Pflicht seyn, alle redliche und kluge Fürsorge des Staats mit voller Dankbarkeit zu erkennen. (*ä. H.*)

Europäischer Patriotismus ist vom Weltbürgersinn noch verschieden; dieser lebt bloss in Ideen, jener haftet am Wirklichen, und an *allem* dem Wirklichen, was wir kennen. (*ä. H.*)

Menschheit. — Man hat den Menschen ein Mitteldiug genannt zwischen Engel und Vieh. Mit dem Ausdruck *Menschlichkeit* benennen wir unsre Tugend und entschuldigen unsre Fehler. Von den Gesetzen der menschlichen Natur glaubten die Stoiker, und glaubten die Epikuräer die treuen Ausleger zu seyn. — Fragt sich nun einer von uns, welches das wahrste sey für ihn, und welches seine eigene Menschlichkeit am richtigsten abbilde; so findet er sich ohne Zweifel schwebend nach beiden Seiten hin, jedoch weit entfernt von den Extremen. Wenigstens in den jüngern Jahren pflegt weder die menschliche Tugend, noch die menschliche Untugend stark hervorgetreten zu seyn; Jünglinge sind selten gute Stoiker, aber nicht nur dies, — sie sind auch selten wahre Epikuräer. Denn dass Jemand sich allenfalls unter Geniessungen herumtreibe und ein regelloses Leben führe: dies kann keinen bestimmten Charakter ausmachen; aber es kann wohl die Ursache ausmachen, dass Jemand niemals Charakter erlange.

So schwebend nun, wie sich die Menschheit darstellt, scheint sie durch den Anblick selbst den aufmerksamen Zuschauer auffordern zu wollen zu Betrachtungen, was wohl aus ihr zu machen wäre? wie wenn ein Künstler ein Gestein antrifft ohne bestimmtes Gefüge, von gleichförmigem, feinem Korn, oder einen Thon, der ganz weich und für alle Gestalten empfänglich ist, — wie er alsdann sich eingeladen fühlt, aus dem Thon etwas zu bilden, oder dem Marmor Gestalt zu geben.

---

†) Harmonische Ausbildung aller Kräfte! Näher bestimmt ist dies ein richtiger Zweck, den vernünftiger Weise der Zögling sich selbst, folglich auch der Erzieher ihm setzt. Nur ist folgendes zu berichtigen: 1) der Ausdruck Kräfte legt die unrichtige Vorstellung von wesentlich und *bestimmt verschiedenen* Kräften im menschlichen Geiste zum Grunde. 2) Setzt man auch Fertigkeiten, Thätigkeiten anstatt Kräfte, so fordert doch die Gesellschaft von ihren einzelnen Gliedern, dass jedes nur einerlei, nicht Alles soll seyn und leisten wollen. 3) Harmonisch in strengem Sinne kann nur das Gleichartige seyn. In Ansehung der *verschiedenen* Arten der menschlichen Cultur kann man nur fordern, dass keine der andern hinderlich seyn, sondern jede die andere in der Ausübung fördern und ergänzen, dass im Leben alle zusammenwirken sollen. Dies Zusammenwirken aber muss aus ihrem Zusammenseyn von selbst hervorgehn; denn keine, sofern wir wenigstens hier sehen, ist der andern untergeordnet, keine ist bestimmt, den übrigen zu dienen. Jede ist Zweck an sich.

Demgemäss wird man den angegebenen Zweck am besten *Vielseitigkeit des Interesse* benennen. Wenn die gesellschaftliche Pflicht jede Vielgeschäfftigkeit verbietet, so fordert sie dagegen im allgemeinen Empfänglichkeit eines Jeden für die Leistungen der übrigen. Das Interesse soll also viele Seiten darbieten, wo es getroffen werden könne, ohne dass man unmittelbar bestimmen könne, *wie viele* und *welche?* Die Idee der Aufgabe verlangt, ohne Bestimmung einer geschlossenen Totalität, so viele als etwa möglich seyn möchten. Auch das Zusammenwirken kann sie nicht näher bezeichnen; es wird von der Gelegenheit erwartet werden müssen.

Das Interesse, was der Mensch *unmittelbar* empfindet, ist die Quelle seines Lebens. Solcher Quellen recht viele zu öffnen, sie reichlich und ungehindert strömen zu machen, das ist die Kunst, das menschliche Leben zu *verstärken*. — Zugleich die Kunst, die Geselligkeit zu ernähren. Ist eines Jeden Interesse so vielfach, wie die Leistungen Vieler zusammengenommen, so hält eine glückliche Bedürftigkeit Alle in Einem Bande. Hingegen wo Jeder nur *sein* Geschäfft, nur sein einziges Berufsgeschäfft liebt, wo alles andre zum Mittel wird für diesen Zweck: da ist die Gesellschaft Maschine und Jeder wärmt sein Leben an einem einzigen Fünkchen — das auch verlöschen kann — und dann bleibt nichts als finstre Kälte, nichts als Ueberdruss und Ekel.

---

†) Zu dem Folgenden ist die allgem. Pädagogik S. 84 flgg. zu vergleichen.

Unmittelbares Interesse aller Art, leichtes Eingehn in Urtheil und Empfindung in alle menschlichen Angelegenheiten: dies sind die wesentlichsten Erfordernisse der Vielseitigkeit. Aber damit der Zögling allenthalben den Eingang nahe finde, muss ihn der Lehrer weit hineinführen in Welt und Wissenschaft und Kunst. Und das kann auch bei einigem Talente, dem gesellschaftlichen Berufe unbeschadet, ja zu dessen grossem Vortheile geschehen.

Menschheit — in dem Reichthum ihrer mannigfaltigen Vermögen, in der Energie und der Zartheit ihrer Empfindungen, in ihrer physischen Geschmeidigkeit und in ihrer moralischen Würde — zu besitzen, in sich zu ehren, und Andern darbieten zu können; — wenn das die Forderung ist, nach deren Erfüllung der Mann den Werth seiner verflossenen Jugend misst: — wie wird der Pädagog bestehn in seiner Rechenschaft, der gesäumt hat, dafür das Mögliche zu leisten? Der Erzieher ist schon als Depositär des geistigen Vermögens des Zöglings verbunden, demselben die ganze Mitgabe seiner Natur unverdorben und durch keine Vernachlässigung verringert dereinst abzuliefern. Und der menschlichen Gesellschaft soll er ihr neues Mitglied mit den geselligen Berührungspuncten zustellen, welche die Natur vorbereitet hatte. Ferner: die Menge des unmittelbaren Interesse bestimmt die Quantität des geistigen Lebens. Nur der Vielseitige besitzt eigentlich Menschenkenntniss. Sich selbst erkennt man nur in einem freithätigen Gemüthszustande; und wer sich so nicht kennt, läuft Gefahr, später durch seine eigenen Empfindungen unglücklich überrascht zu werden.

Die Liebe ist die schöne Seele des Lebens; aber durch ihre Mannigfaltigkeit muss sie sich im Gleichgewicht halten. Wen eine *einzelne Empfindung* beherrscht, — wäre sie an sich die edelste, — der ist von der *Einheit des Charakters* am weitesten entfernt. Eine und die gleiche Leidenschaft nöthigt ihn, wie unsre Dichter so oft dargestellt haben, nach den Umständen sich in die verschiedensten sittlichen Verhältnisse zu werfen.

Um *vieler* Interessen willen hängt man nicht nothwendig *stärker* (intensiv grösser) am irdischen Leben; aber man hängt daran gewisser und ruhiger; man wird öfter, aber leiser und leidlicher angestossen.

Wenn die Jugend viel Einzelnes liebt, so wird, nach mancher getäuschten Hoffnung, nach mancher aufgelösten Verbindung, desto mehr allgemeine Liebe durch Ideen dem Alter übrig bleiben. Wenn die Liebe sich theilt, so verliert sie allerdings an

Concentration der Kraft. (Und schon darum darf sie sich da nicht theilen, wo sie die Haupttriebfeder einer grossen, fortdauernden Thätigkeit in bestimmten Kreisen seyn soll, z. B. in der Ehe.) Aber sie verliert damit nicht an Würde. Im Gegentheil, ihre Leidenschaftlichkeit und vor allem ihr Geizen nach Besitz, nach Zueignung uud Beherrschung muss erst gebrochen seyn, ehe sie der Würde fähig ist. In Menschen aber, die in Einem Gefühl alles haben oder verlieren, ist ein Princip von Tyrannei, das bei dem mindesten, selbst nur scheinbaren Mangel an Erwiederung den Gegenstand zerstörend anfällt; und ein Princip des eigenen Todes, sobald *diese* Empfindungen aufgeopfert werden müssen. — Es kommt im Leben auf die Kunst an, noch lieben zu können, nachdem man die eigenen Ansprüche aufgab.

Die vier Begriffe: *Vielseitigkeit*, *Interesse*, *Charakter*, und *Sittlichkeit* muss man zusammen im Auge haben; jeden einzeln und alle in allen Vergleichungen. Man stelle das letzte Paar so: Charakter-Einheit des sittlichen Wollens, so hat man eine zwiefache Materie und eine zwiefache Form; eignes unmittelbares Interesse und Hingebung an allgemeines Interesse; Vielheit und Einheit des Wollens. Die Vielheit soll sich in Einheit auflösen; das allgemeine Interesse fasst man nur, wenn man die Mannigfaltigkeit desselben in der innern Erfahrung kennt. Das Wohlwollen muss allmählig alle andern Interessen in seinen Dienst nehmen; alsdann lernt es durch sie seine Aufgaben kennen. Dass nun das Wohlwollen ursprünglich stark genug sey, um die Herrschaft zu erlangen, — dass aber auch diese Herrschaft die andern Interessen nicht frühzeitig drücke und erdrücke, dafür hat die Erziehung zu sorgen.

Klare Auffassung der Dinge muss den *Geschmack* vielfältig erregen; der Geschmack (nicht in kalte Kritik, sondern) in *Liebe* enden; die so entsprungene mannigfaltige Liebe zum *Handeln* und dadurch zum *Wollen* führen; der Mensch muss sein Wollen durch Pläne auf *Einheit* bringen, es durch *Consequenz* regieren. Indem er nun sich selbst *beobachtet:* wird er die Einheit seines zusammenhängenden Wollens *sich beilegen*, als seinen *Charakter*. Er wird diesen Charakter prüfen, und *frei betrachtend billigen;* er wird sich zur *Treue* gegen denselben *nöthigen* und *verpflichten;* er wird seine *mannigfaltige* Liebe durch diese *allgemeine* Nöthigung *beschränken*, nicht *aufheben*. So wird er Vielseitigkeit des Interesse und Einheit des sittlichen Charakters verbunden besitzen. Seine Liebe wird ihn *erheitern*,

beglücken; ihre Mannigfaltigkeit wird ihm das *Entbehren* erleichtern und seine Stimmung kühl erhalten. Der sittliche Gehorsam wird seine Würde und Selbstständigkeit sichern und das vielfache sittliche Wollen im Leben als eine einfache und concentrirte Stärke auftreten machen.

Vielseitigkeit steht nicht nur der *Einseitigkeit*, sondern auch dem *Flattersinn* entgegen. Flattersinn ist *Mangel* an Persönlichkeit. Vielseitigkeit aber soll Eigenschaft der Person seyn; durch sie soll der Mensch recht eigentlich zum Bewusstseyn seines innern Selbst kommen, indem er alle Zufälligkeiten als zufällig anerkennt. Ein wesentliches Element derselben ist also *Besinnung*. Aber erstes Merkmal, was der Begriff unmittelbar bezeichnet, ist *Vertiefung* in Vielerlei. Die Vertiefung geschieht, indem ein Gedanke (oder eine Gedankenreihe) in uns solche Lebhaftigkeit gewinnt, dass diejenigen Vorstellungen, welche gewöhnlich unser Selbstbewusstseyn begleiten, dadurch verdrängt werden. Die Besinnung geschieht, indem das, was unser gewöhnliches Bewusstseyn enthält, hervortritt. Der Ausdruck: gewöhnliches Bewusstseyn, ist offenbar schwankend; aber dies deutet darauf, dass sowohl Vertiefung als Besinnung sehr partiell, und folglich sehr vielförmig seyn können. Vertiefung wirft nicht gerade immer Alles im Bewusstseyn nieder, Besinnung stellt nicht Alles wieder her.

Die Vielseitigkeit scheint nun entweder in der Form oder in der Materie verlieren zu müssen. Die mannigfaltigen Vertiefungen nämlich, als heterogene Zustände, deren jeder für sich das Gemüth ganz füllen muss, schliessen einander aus. Keiner darf sich in den andern einmengen, damit jeder in seiner Art vollendet werden könne. Der Vielseitige, scheint es demnach, müsse eine Kunst verstehn, sich völlig aus einer Lage in die andere zu werfen, ohne die Spur der vorigen zur folgenden mitzunehmen. Jeder Moment der Besinnung aber, wo er das Ungleichartige sammele, sey ein Verlust für seine Virtuosität, welche dabei die classische Eigenheit einbüsse; indem diese nur durch völlige Trennung der verschiedenen Arten der Cultur erreichbar sey.

Der Widerspruch drückt diejenigen, denen absolute Vielseitigkeit höchste Cultur ist. Diese werden beim Flattersinn anfangen und mit den Unwahrheiten verkünstelter Empfindungen enden. — Uns steht die Vielseitigkeit im Dienste des sittlichen Charakters, und eben darum ist auch in ihr selbst kein Streit. Dies beides fällt vollkommen zusammen. Es ist das Kennzeichen des sittlichen Charakters, dass er in der grössten möglichen

Mannigfaltigkeit wahrer Empfindungen sich stets als unverändert erkenne. Diese Mannigfaltigkeit liegt dann nur in den Relationen zu den äussern Eindrücken, sofern wir passiv, — und in der Nothwendigkeit, das Ganze unseres Thuns allmählig und theilweise zu vollbringen, sofern wir activ sind. In ersterer Rücksicht sind unsere Gemüthszustände alle unter einander verträglich, sie können sich berühren, sich vermischen und können sich gegenseitig nicht verfälschen; in der zweiten Rücksicht werden wir in keinen einzig versinken, weil derselbe Antrieb, der uns zu einem Theil unserer aufgegebenen Thätigkeit ruft, uns, nachdem wir dort fertig sind, zu einem andern Theil weiter führen wird.

So rechtfertigt sich die *Idee* der Vielseitigkeit. Man darf aber nicht vergessen: dass der wirkliche Mensch seinen Charakter nie vollendet; dass der Knabe sich erst von fern einen Charakter bereitet. Die Vielseitigkeit des Knaben kann daher noch nicht bestimmt seyn. Gleichwohl soll sie einer *möglichen* Besinnung nie widerstreiten, und einer *künftigen* Besinnung sich beständig nähern.

Zur Auflösung der obigen Schwierigkeit folgendes: Zuvörderst ist klar, dass Vielseitigkeit im strengen Sinne erst dann Statt findet, wann sich *vorhergegangene* Vertiefungen in Besinnung sammeln, wenn das, was dem Gemüth anfangs nur in der Vertiefung zugänglich war, jetzt fähig wird, ins gewöhnliche Bewusstseyn einzutreten. Sie wird desto vollkommener, je *reicher* die Besinnung ist. Daher kann sich der Mensch nur allmählig bilden, oder vielmehr, er muss dafür erzogen werden. Zweitens aber kommt alles darauf an, dass die Sammlung der Vertiefungen in Besinnung möglich sey. Dann ist Vielseitigkeit selbst möglich. Der Widerspruch, der anfangs zwischen Charaktereinheit und Vielseitigkeit, nachher zwischen Vertiefung und Besinnung Statt zu finden schien, concentrirt sich jetzt in die Vertiefungen und hier muss er verschwinden. Das Viele muss demnach die Bestimmung bekommen: es solle sich nicht widerstreiten, es müsse der Vereinigung fähig seyn. Auch ist es Fiction, dass verschiedene Arten von Cultur, darum, weil sie ungleichartig sind, sich aufheben sollten. Vielmehr ist der Prüfstein einer falschen Cultur, wenn sie sich nicht zur Einheit bringen lässt. — Es ist aber noch eine Schwankung in dem Verhältniss der Vertiefungen zur Besinnung, welche der pädagogische Zweck, der bestimmt seyn muss, nicht dulden kann. Der Inhalt des gewöhnlichen Bewusstseyns ist zufällig; daher kann die Besinnung eines Menschen ganz verschieden seyn von der eines andern. Unter diesen möglichen Besinnungen muss es Eine geben, welche allein dem

pädagogischen Zweck angemessen ist. Das heisst soviel, als die Vorstellungen, welche das Gemüth in seinen Vertiefungen beschäfftigen, müssen auf eine einzig gesetzmässige Weise zur Besinnung zusammenzutreten bestimmt seyn. Dies setzt einen vesten Punct jeder unter den übrigen voraus. Und wirklich hat jede Vorstellung einen systematischen Ort. Die Besinnung muss demnach den höhern Charakter erhalten, dass ihre Form durch System gegeben sey. Vielseitigkeit fordert Mannigfaltigkeit der Vertiefungen und tiefes Eindringen in jede einzelne Vorstellung. Für das letztre fordert sie Vereinzelung und elementarische Klarheit; für das erstere Verknüpfung durch mannigfaltige Uebergänge, Association. Vielseitigkeit fordert ferner geordnete Besinnung, nicht bloss sofern die Besinnung ruht, sondern auch sofern sie durch partielle Besinnungen fortschreitet. Demnach theils systematische Stellung, theils Absicht in der willkührlichen Richtung des Geistes, Methode.

a. Erfordernisse der *Vertiefung* in das Einzelne. *Negativ:* Abwesenheit vorherrschender Gewohnheiten, Vorstellungsarten, Begierden u. s. w., welche dem neuen Gegenstande nicht *Kraft* oder nicht *Zeit* genug lassen würden, um sich vestzusetzen. *Positiv:* natürliche Beweglichkeit; Prädisposition für den Gegenstand, Macht des Willens. Die letztere, wenn sie wahrhaft vorhanden ist, vermag ausserordentlich viel; sie hervorzubringen gehört der Charakterbildung an. Der natürlichen Beweglichkeit kann der Erzieher durch Sorge für Gesundheit und Frohsinn nur Hindernisse aus dem Wege räumen. Aber die Prädisposition ist ganz eigentlich unsere Aufgabe. Man lernt sie im Einzelnen am besten aus Dichtern. Sie hängt ab: *formal* von der Feinheit des Gefühls, Aufmerksamkeit auf das präcis Bestimmte, entgegengesetzt der Rohheit. (Das feine Gefühl entspringt in einer kunstvollen Zusammensetzung von Vorstellungen nach Art, Grad und Verbindung; so dass ein *Maximum* des harmonischen Setzens entstehe. Daran ist leicht etwas verändert, leicht auch etwas verdorben; und desshalb kann z. B. die ästhetische Feinheit die Disposition für andere Gegenstände mindern. Caricaturen können eine gewisse wohlthätige Rohheit erhalten, damit das Schöne neu genug bleibe.) — *Material,* von dem Eingreifen in das schon Vorhandene.

Prädisposition für Vielseitigkeit muss Vielem *gleichmässig* vorarbeiten. Sie beruht auf *Sauberkeit* unserer *einzelnen* Vorstellungen und *vielfacher Verknüpfung* derselben unter einander.

Erste Regel. Unsre Vorstellungen müssen aus den Massen,

worin sie sich darbieten, herausgehoben, sie müssen vereinzelt werden.

Zweite Regel. Jede Vorstellung muss in viele zufällige Verbindungen mit andern, am meisten mit den ihr verwandten, eingehen.

b. Erfordernisse der *Besinnung*. *Negativ:* Dass nie der Mensch betäubt, nie übersättigt, nicht mit übelverbundenen Massen angefüllt, nicht in streitende Empfindungen gestürzt werde. *Positiv,* sofern wir *passiv* sind. Verständlichkeit, Begreiflichkeit, Zersetzbarkeit des Neuen in bekannte Elemente. (Das Gemüth *verträgt* nur und verlangt doch auch einen gewissen Grad von Neuheit. Diese Grade sind aber wohl vielmehr *zwei* Schwellen, *über* welchen Betäubung, *unter* welchen Ueberdruss anfängt.)

Dritte Regel. Jede Vorstellung muss an ihren wesentlichen ersten Ort unter die übrigen gestellt werden. — Sofern wir *activ* sind: Planmässigkeit, oder doch ein Suchen, ein Streben nach Zusammenstimmung, Rundung, Vollendung in unserem Thun.

Vierte Regel. Jede willkührliche Geistesrichtung muss ihren vesten Ort im System unserer Zwecke haben.

Die erste Regel stellt sich der *Rohheit* entgegen, welche darin besteht, dass der Mensch sich immer auf gleiche Weise afficirt findet, man mag von einer in ihm liegenden Vorstellung, welchen Theil man will, berühren. Es reproducirt sich nämlich immer die ganze Masse. In Absicht auf *diese* Masse ist der Mensch roh. Es giebt daher partielle Rohheiten, und eigentlich keine allgemeine, ausser sofern sie aus den partiellen zusammengesetzt ist. Durch Vereinzelung der Gemüthszustände wird zuerst Mannigfaltigkeit der Gemüthszustände möglich. Lange Reminiscenzen und Verwechselungen sind Ueberbleibsel von Rohheit. Dieselbe Regel verlangt dagegen für unsere Vorstellungen Klarheit und gleichmässige Stärke. Nicht gerade *gleiche* Stärke; nur nicht *unter* einem gewissen Verhältniss dürfen die schwächeren zurückbleiben. Die Klarheit ist der Verwechselung entgegengesetzt, welche verhütet ist, wenn nahe Vorstellungen vereinzelt sind.

Die zweite Regel sorgt für Schnelligkeit der *Anerkennung* und der *Association;* ihr specieller Zusatz für Innigkeit und Vertiefung in strengem Sinne; überhaupt für alles das, was man der Phantasie zuzuschreiben pflegt, für vielfache Möglichkeit geistiger Versuche.

Die dritte Regel, welche voraussetzt, jede Vorstellung *habe* einen eignen, vesten Ort, (und diesen muss man aus Systemen kennen,) wird dazu dienen, unsern Vorstellungen einen *verstän-*

digen Gebrauch zu erleichtern; die wesentlichen Beziehungen, die nothwendigen Folgen jedes Gedanken überschauen zu lassen, um ihn mit Hülfe dieser Beziehungen und Folgen schnell richtig ausbilden zu lassen. (Vorstellungen auf einander zu reduciren, möchte den Act der Besinnung am besten bezeichnen. Der *Ort* der Vorstellung wird selbst eine Vorstellung seyn, und bedarf von neuem seines *Orts*, bis die *Ueberschauung* sich vollends orientirt hat. *Vertieft* aber wird diese Besinnung noch immer bleiben, so lange sie darüber den gegenwärtigen Moment und seine Umstände vergisst. Dass das Individuum sich der Gegenwart stets mächtig halte, ist das wesentliche Eigenthum des Besonnenen, des Geistesgegenwärtigen. In diesem Puncte soll der thätige Mensch, der Geschäfftsmann sich nie der Vertiefung überlassen.)

Die vierte Regel, welche voraussetzt, dass der Mensch nicht bloss den Vorstellungen nachgehe und nachgebe, sondern sie mit Absicht und zu vorgesetzten Puncten hinlenke, fordert, dass dergleichen Absicht nicht aus zufälliger Willkühr hervorgehe, noch aus fremder Willkühr hervorzugehen scheine; welches beides der Einheit der Selbstbestimmung Abbruch thut *).

Die beiden letzteren Regeln sorgen, dass der Mensch stets wisse, wo er sey, in seinem Wollen wie in seinem Denken, dass ihm so viel möglich sein *ganzes* Denken und sein *ganzes* Wollen stets gegenwärtig sey. Die beiden ersteren sorgen, dass der Mensch nicht in Einförmigkeit vesthänge, sondern vielfach lebe, sich rege und bewege. Die einen erweitern ihn, die andern sammeln ihn. So wird aus Vertiefung und Besinnung die Vielseitigkeit hervorgehn, ohne innern Streit: denn es widerspricht sich nicht, dass unsere Vorstellungen in ihren wesentlichen Verknüpfungen vest, und zugleich durch vielfache zufällige Verknüpfungen zu mannigfaltigen Uebergängen vorbereitet seyen.

*) Es ist gegen die erste Forderung, wenn im Menschen sich immer ganze Massen von Vorstellungen gleichmässig reproduciren, wobei der Gemüthszustand nicht zum Wechseln zu bringen ist, der Mensch in jedem Neuen nur das Alte wieder sieht; gegen die zweite, wenn er gewisse Vorstellungen nur in einer zufällig eingeprägten Folge auffinden kann, oder wenn er sie ohne alle Folge durchzählt, demnach zum Erfinden untauglich ist; gegen die dritte, wenn er zwischen Abstraction und Determination unsicher in der Mitte schwebt. keine zu Ende bringt, insbesondere weder eine ganze Zeitreihe in einen Moment zu fassen weiss, noch das Bewusstseyn des jedesmal gegenwärtigen Momentes sich gegenwärtig hält; endlich gegen die vierte, wenn er im Fortgange des Nachdenkens sich von gewissen reizenden Puncten, die aus der Ferne schimmern, anlocken lässt, wenn er durch Sprünge die Consequenz verdirbt.

Was ist nun *Vielseitigkeit des Interesse?* Es wurde Fülle des unmittelbaren Lebens gefordert und dies Leben nur um der Pflicht willen aufs Interesse beschränkt. Aber erst bei dem Mann würde Vielgeschäfftigkeit zum Fehler werden; für den Zögling kann man den Ausdruck: *Vielseitigkeit der Belebung* gebrauchen, unter der Voraussetzung: er selbst werde bei Annäherung der männlichen Jahre sich in die Gränzen der Pflicht einschränken, er werde dazu gebildet seyn. — Der Geist lebt durch seine Vorstellungen, theils indem sie ihn wach erhalten, theils indem sie ihn treiben, bewegen. In beiden Rücksichten sind die Vorstellungen als belebend, d. h. als Principien der innern Regsamkeit gedacht. Reges Wachen, bezogen auf einzelne Vorstellungen, ist *Merken;* bezogen auf ihre Verbindungen, *Erwarten* und productives Phantasiren. Wird die Regsamkeit treibend, so *fordert* sie, und endlich stellt sie sich dar — als *Handlung*. Merken und Erwarten hängt offenbar zusammen mit Klarheit und Association; Fordern und Handeln muss sich nach der Idee des pädagogischen Zwecks bestimmen durch System und Methode.

Was ist nun das Materielle des uns belebenden Interesse?

Nicht jede Art von Mannigfaltigkeit der Gemüthszustände ist Zweck des Menschen und folglich der Erziehung. Die Vielheit darf nur in den Beziehungen zur Aussenwelt liegen. Damit nun aus diesen Beziehungen des geistigen Lebens so viel als möglich hervorquellen möge: darum wurde Vielseitigkeit pädagogischer Zweck. Weil aber nicht alle Aeusserungen des geistigen Lebens bis zur Fertigkeit, zur ungehemmten Thätigkeit ausgebildet werden dürfen, (welches dem gesellschaftlichen Princip, die Arbeit zu theilen, zuwiderlaufen würde): darum musste vielseitige Thätigkeit auf Vielseitigkeit des Interesse beschränkt werden.

Das Viele, welches die Erziehung herbeischaffen soll, muss immer als ein subjectives Viele betrachtet werden. Es ist ein grosser Fehler, wenn man dies aus den Augen lässt, und dagegen die Mannigfaltigkeit der Maassregeln von der objectiven Vielheit lernen will, d. h. wenn man den Gegenständen des Unterrichts und deren Verschiedenheiten nachgeht, und nun zufolge der Classificationen, welche bloss dem *Kenner* der Wissenschaft zur Uebersicht dienen, die Stundentabellen einrichtet.

Sehr verschiedene Objecte erregen einerlei Art von Interesse. Am offenbarsten unterscheidet sich das Interesse der Erkenntniss von dem der Theilnahme, und demgemäss das, was Erfahrung und was Umgang für die Bildung des Menschen leisten. Hingegen ein und dasselbe Object kann oft das Gemüth

durch eine Reihe sehr verschiedener Beschäfftigungen, folglich sehr verschiedener Interessen führen, z. B. Geschichte, Philosophie. Hiernach soll die Pädagogik ihre Eintheilungen entwerfen. Was den Zögling nicht in verschiedene Gemüthslagen versetzt, das ist auch für ihn nicht verschieden.

Das Interesse ist nun *a*) theils nach *Stufen* verschieden. *Leichtigkeit*, *Lust*, *Bedürfniss*. Es giebt auch Lust ohne Leichtigkeit, es giebt sogar Bedürfniss ohne Leichtigkeit und ohne Lust. Der letzte Zustand ist höchst unglücklich. Beides ist Folge übereilter Bildung. Leichtigkeit hat der Handwerker, Lust der Liebhaber, Bedürfniss der Künstler. Lust und Bedürfniss setzen den *Vorblick* voraus auf das, was kommen soll und kann. Bedürfniss erfordert, dass der Vorblick eine halberfüllte, nun ganz zu erfüllende *Regel*, eine Regel, deren *Fall vorhanden* ist, darstelle. (Man unterscheide Bedürfniss von Begierde, welche nur unmässige Lust ist. Unmässig ist sie alsdann, wann sie die Befriedigung übersteigt, nach voller Befriedigung noch hungert, die Befriedigung selbst nicht empfindet.) Bedürfniss ohne Lust entsteht oft so, dass die Lust da seyn würde, (denn sie liegt im Bedürfniss,) wenn sie nicht zur Befriedigung durch Mittelglieder hindurchgehen, oder sich Anhängsel bei der Befriedigung gefallen lassen müsste, welche Unlust erregen. So kann die blosse Thätigkeit, welche das Bedürfniss aufruft, durch Trägheit oder Unmuth verleidet werden. Blosses Bedürfniss kann auch ein Residuum seyn, aus dem die Lust verrauchte, die Regel, die im Gedächtniss zurückblieb, ohne sich fortdauernd neu zu erzeugen. Die Bildung übereilt sich, wenn sie das Gemüth mit solchen Regeln zu früh belästigt.

b) Anderntheils ist das Interesse, (welches zwar immer subjectiv bleibt,) nach dem Grade der Hingebung an das Object verschieden. *Unmittelbares* Interesse am Object begleitet die *Erkenntniss*, für das *Verhältniss der Objecte zum Menschen* interessirt man sich in der *Theilnahme am menschlichen Gefühle*. Jenes betrifft die Erfahrung, dieses den Umgang. Und diese Theilungslinie läuft, eben wegen der Verschiedenheit des Interesse, auch durch den ganzen Unterricht fort, der beides ergänzt.

Das erste der unterschiedenen Interessen, das am Objectiven, wird theils in der *Auffassung* der Objecte, theils im *Begreifen* ihrer gesetzmässigen Abhängigkeit unter einander, theils in dem *Beifall* empfunden, den ihr Zusammenstimmen und ihre Zweckmässigkeit uns abgewinnt.

Das zweite, das Interesse am Subjectiven widmet sich theils

den Menschen als einzelnen Wesen, theils der Gesellschaft, theils dem Verhältniss der Natur zur Menschheit. In allen drei Rücksichten liegt das Charakteristische dieser zweiten Art des Interesse in der *Theilnahme*, in der *Vertiefung* in menschliche Gefühle (eigne oder fremde); hingegen alle blosse Beobachtung der Menschen, wie interessant sie seyn mag, ist hier ganz fremdartig; sie gehört der ersten Klasse zu. Beide Klassen berühren sich in ihrem höchsten Puncte und fallen in der *Religion* zusammen; denn ihr Gegenstand ist hier die Vorsehung.

Construction der aufgestellten Abtheilungen.

Zur Construction gegeben ist:

$$[\text{Vertiefung}\,(\overset{\text{Verstand}}{\text{Klarheit}} + \overset{\text{Phantasie}}{\text{Reichthum}}) + \text{Besinnung}\cdot(\overset{\text{Verstand}}{\text{Ordnung}} + \overset{\text{Vernunft}}{\text{Richtung}})]$$
$$\cdot(\text{Leichtigkeit} + \text{Lust} + \text{Bedürfniss})\cdot(\text{objectiv Verschiedenes})$$

$$[\text{Vertiefung}\,(\overset{\text{Verstand}}{\text{Klarheit}} + \overset{\text{Phantasie}}{\text{Reichthum}}) + \text{Besinnung}\cdot(\overset{\text{Verstand}}{\text{Ordnung}} + \overset{\text{Vernunft}}{\text{Richtung}})]$$
$$\cdot(\text{Leichtigkeit} + \text{Lust} + \text{Bedürfniss})\cdot\text{Theilnahme}.$$

Vertiefung + Besinnung ist eigentlich nicht ganz richtig; Vertiefung $\times$ Besinnung ist nicht besser. Vielmehr wird eine Potenz, so hoch als möglich von dem Binomium V. + B. gefordert. Die *Summe* wird mit sich selbst multiplicirt. Dies giebt nämlich

$$V^n + {}_nV^{n-1}B + \frac{n\cdot n-1}{2}V^{n-2}B^2 + \ldots + B^n.$$ Man denke sich diese Glieder im Verlauf des Lebens auf einander folgend; so kommt die höchste Vertiefung für die früheste Jugend, die höchste Besinnung für das späteste Alter; die vollkommenste Mischung, und diese hat die grössten Coefficienten, für die längere Dauer des mittleren Alters. Jedes Glied wird sich wieder in eine Reihe verwandeln, wenn man $V = K + R$, und $B = O + R$ setzt.

Nämlich: in der *Zeit* realisirt gehören V. und B. als Glieder einer Summe, im *Begriff* als Factoren zu einander. Nun soll sich der Begriff in der Zeit realisiren. Die Nachfolge in der Zeit darf uns nicht veranlassen, die *Person* als *verändert* zu denken, indem sie von V. zu B. übergeht. V. und B. sollen *Eine Sinnesart* ausmachen. Wir werden daher in jedem Gliede der Nachfolge beide Glieder wiederfinden wollen u. s. w. Dies nöthigt uns zur *n*ten Variationsklasse hin. Das Trinomium Leichtigkeit, Lust, Bedürfniss darf man nicht zur Potenz erheben, denn die spätern Glieder sollen nie ohne die früheren seyn. Vielmehr sey die Form folgende: a, $a + b$, $a + b + c$.

Interesse ist dauernder Gemüthszustand, welcher in sich mannigfaltig wechselnd, in vielfacher und vielförmiger Vertiefung und Besinnung sich äussern soll.

Vertiefung in der Mannigfaltigkeit, Gesetzmässigkeit, Zweckmässigkeit der Objecte

präcis	mit Leichtigkeit
und	aus Lust
beweglich	aus Bedürfniss.

Besinnung in jeder Auffassung, jedem Begreifen, jedem Beifall

orientirt	mit Leichtigkeit
und	aus Lust
nach Zwecken	aus Bedürfniss.

Vertiefung in der Theilnahme an Menschheit, Gesellschaft, religiösem Verhältniss

klar	mit Leichtigkeit
und	aus Lust
reich	aus Bedürfniss.

Besinnung in dieser Theilnahme

verständig	leicht
absichtsvoll	gern
	gedrungen. †)

Ein wesentliches Erforderniss zu der Harmonie der gesammten Ausbildung ist die Vermeidung des Disharmonie zwischen dem Idealischen und dem Reellen. *Zwischen* diesen beiden Gegensätzen in der *Mitte* durchschlüpfen wollen, wäre Beleidigung sowohl des Kopfes als des Herzens. In dieser Mitte wohnen nur Flache, Verschrobene und Phlegmatische. Wie die Welt *ist*, so muss sie erkannt werden. Und was die Ideale fordern, davon lässt sich nichts abdingen.

Es kommt hier durchaus nur auf die Gewöhnung an, beide Betrachtungsarten völlig zu trennen, jedes Ding auf beiderlei Art, aber *als* auf zweierlei streng verschiedene Weise zu untersuchen. Der Geist darf nicht träge, nicht halb, nicht oberflächlich untersuchen; rein ausarbeiten und bis auf die letzten Gränzen treiben muss er die Frage nach dem Sollen sowohl, als nach dem Können. Eben die Vollkommenheit, die Höhe und Schärfe dieser Betrachtung vermeidet jede gefährliche Mischung am besten. So wird zugleich Würde und Nüchternheit in die Handlungsweise kommen. — Wo sich die innere Möglichkeit, die so schwer zu erkennen ist, der Forschung entzieht, da muss wenig-

†) S. 373 — 383 aus den ältesten Heften.

stens mit aller Vorsicht überlegt werden, *wie viel* man an den *Versuch wagen* dürfe?

Beiderlei Betrachtung muss immer im Gleichgewichte beim Zöglinge seyn und beharren. Wohin er von selbst am meisten hängt, dahin muss der Lehrer am vorsichtigsten nach der andern Seite, aber mit desto mehr Feuer wirken. (*ä. H.*)

Die Vielseitigkeit soll sich ganz in den Dienst der moralischen Vernunft begeben. Nur ihr wollten wir ein weites Reich bereiten; sie sollte in aller Welt, und in aller Wirklichkeit sich wieder finden. In ihrem Interesse sollte die Macht aller möglichen Interessen zusammenfliessen. Wir wollten einen Vielthätigen, Leichtgeweckten, nur um der Pflicht einen wachsamen, rasch und klug ausführenden Diener zu geben. Damit die Tugend in der Welt herrschen könne, muss sie weltliche Macht haben. Diese weltliche Macht ist das weltliche Interesse, die weltliche Thätigkeit, Fertigkeit, Empfänglichkeit, welche in dem Religiösen, in dem Asceten, in dem Speculanten so leicht erstirbt, so leicht den wunderlichsten Täuschungen und Einbildungen Raum giebt, sie für die Welt unbrauchbar und mit allen ihren frommen Wünschen lächerlich macht.

Eine heilige Erziehung macht die wirkliche Tugend zur Schimäre. Ein Erdenbürger muss *erst* vorhanden seyn.

Aber über dem Erdenbürger ist der Bürger des Reichs der Zwecke. Dass nur in dieser Idee der consequente Mensch Ruhe und *ein Ende* findet, dass nur sie den Kräften eines gesunden und geistig lebenden Menschen eine *freie* und *veste* Bestimmung geben kann: hat die Moral zu beweisen. Sie hat dann auch allein das Recht, der Pädagogik absolut zu gebieten. Sie fordert dieselbe ganz in ihren Dienst. Zu dieser Idee muss man sich erheben. Weder Lehrer noch Zögling dürfen die Arbeit, die Anstrengung scheuen; vielmehr ist beides, wo es auch nöthig seyn mag, schon überhaupt eine treffliche Uebung der *Stärke*, der Energie und Consequenz, welche die Moral fordert. Nur dass diese Idee der Consequenz ganz wegfallen würde, wenn man die Jugend mit willkührlich aufgelegten Selbstüberwindungen quälen wollte. (*ä. H.*)

Das Entscheidende der Erziehung liegt durchaus nicht in dem Anstrich, den man *allgemeine Bildung* nennt, sondern in dem, was dem Menschen als *grosses* und *fernes Ziel* erscheint. Hier ein Wirkungskreis im Staate, dort in der Kirche, dort die Gelehrsamkeit, dort das Familienglück, dort die ruhige Thätigkeit

und der Erwerb des Landlebens, dort selbst der Genuss in einem ausgedehnten Lebenskreise, u. s. w.

Das Erste also ist ein entscheidend starker Eindruck von *Grösse*. Aber damit muss zweitens das Streben nach dieser Grösse verbunden seyn; also die gespannte, mannigfaltig ausgebreitete Erwartung. Für die Vorstellungsmasse, worin diese Spannung liegt, bildet sich nun Verstand, Vernunft, aber auch Leidenschaft u. s. w.

Die eigentliche praktische Vernunft im idealen Sinne des Worts, deren Ausbildung das eigentliche Hauptziel der Erziehung ausmacht, schwebt zwar über dem Allen, aber sie selbst bedarf als ihrer Unterlage jenes Strebens nach dem Grossen; oder sie verläuft sich in leere Begriffe.

Der Erzieher läuft die doppelte Gefahr, bald ängstlich um das Kleine besorgt seine Kraft an das zu verschwenden, was von selbst geschieht, bald aber eine Grösse geltend machen zu wollen, die dem Zögling höchstens imponirt, ihm aber fremd ist und bleibt.

Praktische Erziehung beruht darauf, dass man den Zögling in gesellige Verhältnisse, die ihm werth sind, hineinführe, aber so, dass sittliche Strenge ihre Grundbedingung sey. Diese Verhältnisse müssen bei jeder Abweichung vom Rechten sogleich fühlbar beleidigt seyn. Der Zögling wird die Strenge Anfangs nicht begreifen, aber sie später verdanken. Das geschieht allerdings am leichtesten zu Hause, nämlich in guten Häusern. Erziehung ist heutiges Tages mindestens ein eben so wichtiges Geschäfft, als jemals zuvor. Gefahren der Zeit, Spannungen im Staat und in der Kirche. Auch von Spannungen in der Wissenschaft dürfte ich reden, denn ich bin mir bewusst, sie so schonend als möglich behandelt zu haben. Aber ich will nicht scheinen, Andern Vorwürfe zu machen, die nicht hieher gehören.

Wer keinen pädagogischen *Ernst* empfindet, auf den wirkt der Reiz, womit die kindlich jugendliche Natur den Erwachsenen durch ihre Beweglichkeit, ihre Lieblichkeit, — ja durch den blossen Contrast berührt. Dadurch wird aber die Erziehung ein blosses Spiel mit den Kindern. (*ä. H.*)

Der Erzieher beobachte von Anfang an, in welchen Puncten die Anlage seines Zöglings der seinigen überlegen ist. Die Ueberlegenheit zeigt sich zuvörderst in einem feinern und schnellern Auffassen gewisser Gegenstände, als dessen der Erzieher sich aus seinen Jugendjahren bewusst ist; sodann in der Stärke, wo-

mit das Ganze des Gemüths eine lebhafte Auffassung trägt, ohne davon erschüttert zu werden. In Rücksicht auf die Ueberlegenheit wird der Zögling nicht anders, als um auffallende Unrichtigkeiten der Gesammt-Bildung zu verhüten, gestört werden dürfen. Und von solchen Seiten wird die Erziehung am früheaten ihr Ende erreichen.

Die Individualitäten der Lehrer bilden einen *engern* Kreis, als die der Schüler.

Die Forderungen des Erziehers müssen nicht der dauernde Gedanke des Zöglings werden. Denn nicht diese, sondern die wirklichen Verhältnisse der Dinge sollen die Motive seiner Handlungen und die Principien seiner Gesinnungen seyn. Dies passt schon auf frühe Jugend. Schon kleine Kinder können dahin kommen, Nebenrücksichten auf die sie umgebenden Personen in Alles einzumengen und desshalb nichts mehr rein zu empfinden.

Was über den Umgang des Lehrers mit dem Zöglinge zu sagen wäre, das löst sich fast ganz in den frommen Wunsch auf: möchte zu einem zarten und innigen Verhältniss der Lehrer nie *weniger fähig* seyn, als der Zögling; und möchte er hinwiederum nie *mehr Ansprüche* darauf machen, als dieser fähig ist zu befriedigen.

Erziehung im strengen Sinn ist ein von der Regierung völlig verschiedenartiges Geschäft, wie sehr es sich auch in der Ausübung damit verwickeln mag, da eines nur abnehmen darf, indem das andre zunimmt. Aber die Pädagogen bilden sich meistens ein, das, wobei sie sich am meisten thätig, bewegt und bemüht fühlen, das sey auch das Wichtigste in der Erziehung. (*ä. H.*)

Regierung ist dem Pädagogen nur Mittel der Erziehung — eben so sollte sie es der Gesellschaft seyn. Damit bestehen freilich die engen Begriffe vom Staate nicht, die aus unserer politischen Welt in unsere naturrechtlichen Compendien eingewandert sind; — als ob das Abstractum *Staat* den wirklichen treibenden Forderungen der Vernunft an den *ganzen* Menschen angemessen seyn könnte. (*ä. H.*)

Formelle Moralität ist eigentlich nur Respect vor Verhältnissen, die man ausser seinem Individuum vorfindet, und wobei die Gegenstände des Willens durch die Neigungen gegeben sind.

Da betrachtet sich der Mensch bloss als gehorchendes Individuum, er unterwirft sich einer höhern Kritik. Er findet nicht in seinem eigenen Bewusstseyn den allgemeinen Willen, nimmt sich daher auch nicht der Angelegenheiten desselben, wie in eigner Sache, durchweg an. Sein individuelles Wollen ist ihm zum Handeln zureichend, und wird durch die Moral nur aufgehalten. Aber Sittlichkeit, als blosses Censurgesetz, ist kein Princip der beständigen und ganzen Thätigkeit, und eines solchen bedarf doch die Pädagogik.

Formelle Moralität entsteht unfehlbar da, wo die frühe moralische Bildung versäumt wurde, die Moral als Lehre nachkommt und zwar anerkannt, aber nicht zur Natur werden kann. (*ä. H.*)

Aufsicht, Verbot, zurückhaltender Zwang, Hemmung durch Drohen sind nur negative Mittel der Erziehung. Durch nichts verräth die alte Pädagogik ihre Verkehrtheit so sehr, als durch ihre Anhänglichkeit an den Zwang. Durch nichts verräth die *heutige* Pädagogik ihre Schwäche so sehr, als durch ihre dringenden Anpreisungen der Aufsicht. Nur grosse Verlegenheit kann ihr Motiv seyn, ein so nachtheiliges, unzureichendes und kostbares Mittel ausschliessend zu empfehlen. *Vergehen zu hindern* ist nur dann gut, wenn statt der gehemmten Thätigkeit immerfort neue an die Stelle tritt. Zu dumm, zu unfähig, zu träge soll der Mensch zum Laster nicht seyn; sonst geht die Tugend mit verloren. (*ä. H.*)

Pädagogischer Tact. Eine Hauptsache desselben ist, zu beurtheilen, wann ein Zögling seinem langsamen Gange überlassen bleiben, zu welchen andern Zeiten man eilen muss. Jenes, wenn seine Kindlichkeit und Knabenhaftigkeit sich gutartig fortwachsend zeigt, er durch höhere Anforderungen nur gedrückt werden würde, und dabei sein Vorstellungskreis durch hinreichende Beschäfftigung vor unzeitiger Verschmelzung, die *steif* macht, gesichert ist. Dieses, wenn Gefahr beim Verzuge ist, durch aufstrebende Neigungen, hervortretende Ansprüche, Meinungen, und wegen einer eben jetzt gewonnenen Bildsamkeit. Dann heisst es: der junge Mensch fasst jetzt oder nie.

Für den *Unterricht* giebt es zwei Ausgangspuncte, *Erfahrung* und *Umgang*. Wählt er einen andern Anfang, so hängt das, was er betreibt in der Luft. Er soll aber Erfahrung und Umgang ergänzen. Es giebt nichts ausser der Natur, der Menschheit und ihrem Verbindungsgliede, der Vorsehung. Hat nun der

Unterricht die Erfahrung zur Naturkenntniss erweitert, hat er den Umgang zur Aneignung des allgemeinen Interesse der Menschheit erhöht, hat er beide in der Religion verknüpft: so ist alsdann und nur alsdann dem pädagogischen Zweck Genüge geleistet. Um nun für den Unterricht eine Theorie zu finden, müssen wir zuvörderst die Gränzlinie, die ihn von Erfahrung und Umgang scheidet, verwischen. Denn eben weil diese letztern nur Bruchstücke und immer anders geformte Bruchstücke sind, kann eine zusammenhängende Theorie sich nicht auf sie, noch auf ihr Ergänzungsglied, den Unterricht, einzeln, sondern nur auf das Ganze beziehen, welches sie zusammen ausmachen. Dieses Ganze kann man *Welt* nennen. Erfahrung, Umgang und Unterricht machen dann zusammen die Darstellung der Welt.

Arbeit und Unterricht. Ein grosser Unterschied ist zwischen dem Lernen des Handwerkers, und demjenigen beim *gelehrten* Unterricht. Letzterer macht den Menschen sehr lange Zeit hindurch solchergestalt *passiv*, dass hier in der Untersuchung überall die Frage vorherrschen muss: *was wird* als *Reaction* auf die beständige Einwirkung des Lehrers im *Zögling erfolgen?* Das ist die ächt pädagogische Frage. Hingegen der Handwerker drückt mehr persönlich. Das Lernen geht *da* meist im Kopfe des Lehrlings vor; da er die einzelnen Handgriffe leicht vollbringen kann und es nur darauf ankommt, ihm deren Reihenfolge und Effecte zu zeigen.

Unterricht. Er muthet dem Lehrling *Anstrengung* an. Was heisst das? Es ist nicht bloss das Zurückhalten der eignen Gedanken; sondern, indem der Schüler unaufhörlich gefragt, und von ihm das Sagen und Thun gefordert wird, ist es eine rückgehende Spannung seiner Reihen, die man fordert, und die dem Schüler so oft misslingt. Er besinnt sich nicht; er hat dies und wieder jenes vergessen, und nicht in Bereitschaft. Die Spannung lässt in jedem Puncte nach.

Ohne Zweifel sind seine Reihen in sich zu lose verbunden. Darum widerstehen sie der Hemmung im Fragepuncte nicht, wie sie doch sollen, um fortzulaufen, und sich dann gehörig zu verweben. — Man sucht ihm zu helfen, indem man die Frage verändert. Das heisst, man tastet umher, um andre Puncte zu finden, von wo aus die Reihen etwa fortlaufen möchten. Aber er antwortet Unsinn. Seine Reihen verzerren und verderben sich. Man lehrt von vorn. Aber seine Empfänglichkeit ist abgenutzt. Die Reihen verwirren sich von neuem. Oder man braucht noch

einmal dieselbe Zeit wie früher, und darüber vergehn ihm wieder die Gedanken. Die Reihen kommen nicht bis ans Ende. Sie sind länger als seine Fähigkeit sie fasst. Ihre Glieder sind und bleiben schlecht verbunden.

Jeder *reihenbildende* Unterricht ist gut, wenn seine Reihen lang, wohl *verbunden* und *brauchbar* sind. Aber ein Lehrer geht so, der andere anders durch den Wald, und das gründlich systematische Wissen ist am Ende nicht die Hauptsache.

Aufmerksamkeit. Abstrahiren wir vom Willen aufzumerken! — Das Merken von selbst liegt unmittelbar in der Intension des Gegebenen; folglich, bei schon sehr gefüllter Seele in der Summe der alten und neuen Intension. Fehlt die alte, und die neue ist für sich nicht stark genug, — wird das Neue gleich so wie es kommt von andern Vorstellungen zu Boden geschlagen, so schwindet das Merken. Hier hängt Vieles ab vom Grade der Ausschliessung, vom blinden Druck, von der schon früherhin angewachsenen Ausschliessungssumme (z. B. am Ende einer Lehrstunde) — am meisten aber von dem Verwandten, was in der Tiefe des Gemüths entweder liegt oder fehlt. *Vielseitige Ausbildung erfordert vollständige Elementarbildung.*

Die Verschiedenheit der Köpfe ist das grosse Hinderniss aller Schulbildung. Darauf nicht zu achten ist der Grundfehler aller Schulgesetze, die den Despotismus der Schulmänner begünstigen, und alles nach Einer Schnur zu hobeln veranlassen. Der *Schein des Vielleistens*, wo *nicht* viel geleistet werden kann, muss fort. Bürgerschulen beklagen sich, wenn man ihnen die zuweist, die für Gymnasien nicht taugen. Sie begreifen nicht, dass man ihnen die Vielseitigkeit zuweist, wenn auf jenen Philologie einseitig herrscht.

Warum können die jungen Leute keinen guten schriftlichen Aufsatz machen? Weil sie stets nur vorgeschriebene Reihen auswendig lernten, oder nach vorgezeichneter Form dieselben verknüpften, oder darin einschalteten. Nun sollen sie die Vorstellungen steigen lassen. Aber welche? Allgemeine Begriffe oder historische Gegenstände. Aber sie kleben am Einzelnen und am Gegenwärtigen. Wollen sie darüber hinaus, so haben sie keine ablaufenden Reihen, oder dieselben gerathen ins Stocken. Besonders indem das Ablaufen sich *Sprache* aneignen soll; wobei die Sprachform ihnen zur Sache wird. Ihnen ist alles geistige

Eigenthum noch individuell. Der Verstand fehlt, der sich nach der Qualität des Gedachten richtet.

Bildung des Denkens. Die Köpfe der Schüler werden so gewöhnt ans Lernen dessen, was ihnen historisch neu ist, an die Mühe des Memorirens, dass im Augenblick des Begreifens (mathematischer, philosophischer Sätze) sie nichts zu lernen glauben, also auch kaum der Mühe werth achten, das Begriffene vestzuhalten. Hier geht es ihnen wie den Studenten, die in der praktischen Philosophie oder Pädagogik Alles schon zu wissen meinen. Es kommt hier bisweilen darauf an, die Dinge scheinbar schwer zu machen. Aber es kommt auch sehr wesentlich darauf an, selbst bekannte Begriffe gehörig abzugränzen und dann in geordnete Reihen zu legen. Analytischer Unterricht! Sonst findet sich immer am Ende, dass die Begriffe so leicht nicht waren als sie schienen; es findet sich arge Confusion in den ersten Grundbegriffen.

Wechselnde Lernlust. Bei kleinen Kindern, ja auch bei jüngern Knaben, endlich bei Jünglingen heftiger Widerwille gegen das Lernen. Nicht gegen die Sache; aber für den Augenblick das Gefühl, diese Beschäftigung sey unerträglich. Jedenfalls muss man den Augenblick und seine Bitterkeit vorübergehen lassen. Die heftige Erregung heischt Beruhigung. Aber viel liegt daran, dass die Arbeit sobald als möglich, mit mehr Hülfe wieder in Gang komme. Es ist gut, die Sache von einer andern Seite zu versuchen; am Ende wird das Durchsetzen verdankt. — Eigensinn liegt nicht darin, kann aber hinein kommen, sammt Trug und Abneigung gegen die Sache. Man muss also die Sache ernst und mild behandeln; doch nicht schwach. Bald darauf muss die Beschäfftigung gewechselt werden; der schlimme Punct ist nach Möglichkeit zu vermeiden. Man muss suchen, durch Umwege in die frühere Bahn zurückzukommen.

In den *Lehrstunden* soll man dem Schüler einhelfen nur gerade da, wo er es braucht; und *dann*, in dem Augenblick, wo seine eigene *Wölbung* culminirt. Früher wird es nicht gefasst; später ist er schon matt. Die Fälle sind hier verschieden, wo er etwas wirklich nicht weiss und: wo es ihm nicht einfällt, weil die Reproduction entweder gehemmt ist oder etwas Falsches unterzuschieben im Begriff steht. Das wirklich falsche Unterschieben muss möglichst vermieden werden. Den rechten *Rhythmus seiner* Bewegung, in dem er übersetzt oder wiederholt, hervorzubringen, ist durchaus die Hauptsache. Die Geschwindigkeit, die

ihm bequem ist, falls er in gutem Zuge, eine raschere, falls er zu langsam arbeitet, soll der Lehrer erhalten und erregen. Dahin gehört auch das Bewegen der *Augen* in alten Auctoren, was die Schüler zu spät lernen, das Sehen der Conjunctionen, des Conjunctivs u. s. w.

Der pädagogische Gebrauch der *Naturwissenschaften* hat die Besorgniss erregt, dass die Beschäfftigung damit in Spielerei ausarten könne. Seltsam genug! Freilich ist nicht so viel Schweres am Behalten solcher Namen, deren entsprechende Gegenstände sich zeigen lassen, als solcher Worte und Jahreszahlen, wie Philologie, Geschichte und Geographie herbeiführen. Man hat auch Bilderbücher für Zoologie; und — die Geschlechtsorgane sind für den Jugendunterricht unbequem, und — man hat den Zusammenhang oft genug verloren.

Aber: hier ist der Sitz der *thatsächlichen Wahrheit*, die nicht wie die Geschichte in eine unerreichbare Vergangenheit vor der genauern Prüfung zurückweicht. Dieser ächt empirische Charakter zeichnet die Naturwissenschaften aus und macht sie unersetzlich, wo sie fehlen. Hier scheidet sich der Gegenstand aus allen Dichtungen und Ansichten heraus, und erweckt den Beobachtungsgeist stets von neuem. Daher ist hier ein Damm gegen Schwärmerei, wie ihn die Wissenschaften nicht besser gewähren können. Hier ist aber auch die Aufforderung zu aller theoretischen Forschung, sowohl der experimentalen, um die Kenntniss zu erweitern, als der speculativen, um sie zu vertiefen. Derjenige Unterricht also, der nicht den Menschen im Menschenwerke einfangen will, *muss* sich hierher wenden.

Philologie ist wesentlich Anknüpfung der heutigen Bildung an die alte, Fürsorge, dass der Boden der Cultur festliege; also Abwehr neuer Verirrungen. Daher ist Philologie nichts ohne Geschichte. Ihre unmittelbare Geltung aber nimmt sie her von dem Vorzuge der alten Sprachen vor den neuen. Es ist nun schlimm, dass das Deutsche sich nicht mehr nach den Alten umbilden lässt und mit lateinischer Pressfreiheit Niemandem gedient ist. Noch vor 40 Jahren war es ein Verdienst, und zwar ein glänzendes, die Alten nachzuahmen. Heutzutage würde nicht einmal ein Dichter damit Glück machen und schwerlich ein Redner, gesetzt auch, er hätte sich nach Cicero und Demosthenes gebildet. Unsre Muster, die, welche wirklich nachgeahmt werden, liegen näher, und unsere Bedürfnisse sind so laut, dass sie unmittelbar das Wort nehmen. Die Zeit der Sprachbildung ist

vorüber, weil nicht mehr geschehen kann, was *schon* geschehen *ist*. Das Verhältniss der alten Zeit zur neuen ändert sich fortwährend *durch die neue*. Das verliere man nicht aus den Augen. — Anders ist das Verhältniss der alten Sprachen und Auctoren zur Jugend, die noch keinen Zeitstempel erhielt. Dies ist das rein pädagogische.

Studium der Alten. Die Alten sind der Orientirungspunct der Cultur. Dass wir *mehr* leisten können und sollen, ist keine Frage; nur wenn wir den Faden verlieren, sehen wir zurück auf den Anfang und die ursprüngliche Richtung. Eben darum sind die Alten das Studium der Jugend. Gelehrte Neugierde, ohne diese Rücksicht, würde uns schlecht kleiden und neben productiver Kraft als grosse Schwäche erscheinen. Wir sollen die Alten *hinter* uns finden.

Ruhm der alten Sprachen. „Wer classische Bildung empfing, will sie nicht entbehren; wer sie nicht hat, wolle nicht urtheilen.“ So sprach einst in einer über den Gegenstand disputirenden Gesellschaft Einer, und damit — war der Disput abgeschnitten. Er hätte freilich hier erst anfangen sollen. *Wer* hat denn classische Bildung *wirklich* empfangen? Ohne Zweifel nur, wer sie lobt. Denn freilich, den Tadlern der so oft vergeblichen Mühe des Unterrichts im Lateinischen und Griechischen wird man nicht einräumen, dass *sie* classische Bildung empfingen. Ihr habt euch vernachlässigt; so spricht man, und in der Regel mit Recht. Aber so ist der Fragepunct verrückt. Vom Werthe der classischen Bildung *im Allgemeinen* ist gar nicht die Frage; es zweifelt daran kein Vernünftiger, wenn er einigermassen weiss, wovon die Rede ist. Ganz Aehnliches behaupte ich aber von der Metaphysik; *ars non habet osorem nisi ignorantem*. Glaubt man nun, ich würde dadurch allgemein aufgedrungenen Unterricht in der Metaphysik rechtfertigen können oder nur wollen? Ich wünschte daneben Lobeck's und Bessel's Wissen; aber was hülfe mir's ohne ihr Talent? Die grosse Frage ist, welche und wie viel Kenntnisse ein gegebenes Individuum in *seinem Kopfe* zu bewegen vermöge.

Den Jugendunterricht in der *Geschichte* drückt die allgemeine Schwierigkeit, dass der Knabe sich nur nach Maassgabe seiner beschränkten Empfindungs- und Erkenntnissphäre in die Zustände der Personen versetzen kann, welche auf der Bühne der Welt gehandelt haben. Wie er der Männlichkeit, ihren Ge-

fühlen und Geschäften sich nähert, wie die Ideen steigen, wie die Combinationen der anwachsenden Erkenntnisse sich immer rascher vermehren, so kann auch der historische Unterricht in sehr schneller Progression sich beschleunigen. Hingegen der Anfang darf nur sehr langsam gehn und muss sich ganz nahe an die Individualität des Knaben halten, wie sie um die Zeit beschaffen ist, da er eben fähig wird, seine Theilnahme über die nächste Umgebung hinauszudehnen.

Der Knabe bedarf, um sich zu heben, des beständigen Blicks auf den Mann, und die heroischen Regungen des Knabenalters bedürfen, um nicht zwecklos zu entschwinden, noch zu verwildern, um vielmehr die Periode der Vernunft heranzunähern, idealischer Darstellungen solcher Männer, welche vollbringen, was der Knabe möchte, aber an denen sich auch desto eher der Uebergang zu einer höhern Ordnung verräth. Zugleich muss auch die Beschäfftigung mit diesen Männern auch durch ihre äussere Form zu einem weit offenliegenden Fortschritt einladen.

Dies eignet die Homerische Odyssee zur ersten historischen Darstellung fremder Sitten, entfernter Zeiten. Auch nur eine so umständliche, so höchst klare poetische Schilderung hat die Kraft, die Theilnahme des Knaben in dem weitentlegenen neuen Kreis zu fixiren.

Die fernere griechische Geschichte ist durch ihre Mannigfaltigkeit und durch ihre classischen Beschreiber vorzugsweise fähig, die ersten historischen Hauptbegriffe, gleichsam die Formen aller Geschichte darzureichen; so wie die Sprache schon ihrer Schwierigkeit wegen die erste für den Unterricht seyn sollte; und wie ihre Schriftsteller als die Gründer des besten Theils unserer heutigen Literatur, den unentbehrlichsten Aufschluss darüber enthalten.

Weiterhin können mehrere Darstellungen der Geschichte einander unterstützen. Man kann zu gleicher Zeit einen universalhistorischen Hauptfaden von den Griechen aus gerade fortlaufen lassen, und zugleich in andern Lehrstunden auf Nebenwegen umherstreifen; man kann zugleich biographisch, ethnographisch und teleologisch verfahren und man kann eben durch diese Mannigfaltigkeit alle einseitige Ansicht der Geschichte am sichersten vermeiden. Wer übrigens schon früh mit Zahlen und Combinationen vertraut wurde, dem wird die Chronologie das Gedächtniss nicht besonders beschweren, sie wird, wie sie soll, als vestes und doch unbemerktes Gerüst, das Ganze tragen.

Immer bleibt die Hülfe der Poesie nöthig, um die entfernten historischen Objecte näher zu rücken, um sie gleichsam zu ver-

klären. Aber dazu ist neuere, wohl gar schlechte Poesie nicht geeignet; nur in seiner eigenen Poesie stellt jedes Zeitalter sich dar. Diejenigen Kunstwerke, worin das Charakteristische ihrer Zeit sich recht klar abspiegelt, sind dem Erzieher des sorgfältigsten und überlegtesten Gebrauches werth. Indem er übrigens den Zögling übt, Poesie *als* Poesie zu schätzen, wird er die Verwechselung mit reiner Geschichte nicht zu fürchten haben.

In dieser soll der Jüngling immer weniger Menschen, als vielmehr Menschheit dargestellt erblicken. Dass es eine und dieselbe menschliche Natur sey, die durch so viele Verwandlungen laufe, soll ihm gelten wie ein Aufschluss über seine eigene Person. Bewegt von der fürchterlichen Möglichkeit des Irrthums und der Verderbniss, selbst noch rein und voll Kraft, und ausgerüstet mit dem, was sicher ist im menschlichen Denken, und innig vertraut mit dem zweckmässig geordneten, ewigen Wirken der äusseren Natur — so ist er fähig und reif, zur Theilnahme an dem Ganzen der Menschheit sich frei und vest zu entschliessen, und, was bis dahin nur nachgiebiges Gefühl war, zum bewussten Wollen zu erheben. (*ä. H.*)

Geschichte, *die* man lernen soll, ist weit verschieden von Geschichte, *aus der* man lernen soll, und beide wieder von Geschichte, die man aus Liebhaberei, welcher Art übrigens das Interesse dieser Liebhaberei auch seyn möge, entweder durchläuft oder sich einprägt.

Schon die erste, die der Schüler lernen soll, muss der Lehrer lang oder kurz zu machen verstehn. Es kommt dabei auf Reihen von Reihen u. s. w. mit den verschiedensten Einschaltungen an. Die erste Frage ist, was diese Reihen emporgetragen halten soll. Am besten das Interesse fürs Vaterland. Dadurch bekommt aber der Schüler einen ganz besondern Gesichtspunct, ungefähr wie in der Geographie durch den Wohnort. Für alte, und entferntern Schauplätzen angehörige Geschichte reicht das nicht zu. Hier muss nothwendig die interessante Erzählung von Einzelnheiten vorangegangen seyn. — Die zuerst hellen *Tragepuncte* bilden ein Netz mit Hülfe der Chronologie. Man fange also nicht mit Dunkelheiten an, vielmehr gehe man rückwärts, wo nöthig, ins Dunkle. Solches Rückwärtsgehen geziemt gerade am meisten den ersten Uebersichten der Geschichte, welchen das Geographische als Anhang beizufügen ist. Denn hier liegen die Tragepuncte in der Gegenwart. Man bilde also bei *verschiedenen* Veranlassungen kleine Netze aus drei oder vier Puncten, diese Netze füge man später zu einem *Strom der Zeiten* zusammen.

Man verlasse sich ja nicht auf lange Reihen! Diese *scheinen* Anfangs haltbar, sind es aber nicht und die Geschichte wird dann ein Uebel für die Schulen.

Combination kommt vor im Eins und Eins, im Einmal Eins, im A B C der Anschauung, in der Grammatik, — in der Naturgeschichte, Chemie, Mathematik, Logik — oder vielmehr geradezu in allen Wissenschaften. Allenthalben sind sie das Leichteste und das am meisten Uebersehene. Dem Pädagogen sind sie unendlich wichtig, schon wegen der Anleitung zu abgeänderten Darstellungen des nämlichen Gegenstandes. Man sollte viel mehr laut vorsagen, wie man thut, und man thut es nicht, um die Einförmigkeit zu vermeiden; welche doch durch leichte combinatorische Abänderung wegfallen würde.

Im Denken über Natur und Menschheit drängt sich die Kraft des Geistes unvermeidlich zur Metaphysik hin, welche, ähnlich den Urgebirgen — zugleich die weite, tiefe, unsichtbare Grundlage alles menschlichen Dichtens und Trachtens ausmacht, zugleich in einzelnen, schroffen, selten erklommenen Spitzen über alle andern Höhen und Tiefen hinausragt.

Das Wagstück, zu suchen nach dem Letzten und Vesten, worauf der Mensch bauen, nach dem Vortrefflichsten, was er werden und schaffen könne, bedarf mehr als jedes andere einer leitenden Sorgfalt. Nur zu leicht ist ein Gedankengebäude aufgethürmt, dessen Pracht jedem Interesse schmeichelt, dessen Einsturz alle Interessen verwundet und die meisten begräbt. So bricht unter den Trümmern einer misslungenen Freundschaft das Gefüge des Denkens, der Pläne und Wünsche; und das Herz wird zur Wüste! (*ä. H.*)

Die Pädagogik betrachtet die *Religion* nicht *objectiv*, sondern *subjectiv*. Religion befreundet und schützt; aber sie muss dem Kinde, doch nicht zu ausführlich, *gegeben* werden, mehr hinweisend als lehrend; die Empfänglichkeit nicht erschöpfend, also am wenigsten unzeitig eingeübt; nicht dogmatisch bis zur Aufregung des Zweifels, aber in Verbindung mit Naturkenntnissen, und mit Zurückweisung des Egoismus, hinausweisend über die Gränzen des Wissens; nur nicht hinaus*lehrend*, woraus der Widerspruch entstünde, dass die Lehre wüsste, was sie eben nicht weiss; mit Hülfe der Bibel, also historisch und vorbereitend auf die kirchliche Gemeinschaft.

Gewiss kommt die Gottesfurcht aus der Angst und Gefahr, wo Verbrechen und Hülflosigkeit häufig sind, aber doch nur bei den Alten und Eingeschreckten, nicht bei Kindern. Den Kindern wird offenbar die Religion gegeben, wenn sie auch nachher den Stoff in eignem Glauben verarbeiten. Man darf aber so schliessen: wenn ohne Beweise, überhaupt ohne viel künstliche Vorkehrungen Religion sich sehr natürlich im Innern erzeugt, so braucht nicht *Viel* dazu gegeben zu werden, aber es muss viel beobachtet werden, ob das, was sich im Innern macht, auch sittlichen Gehalt hat.

Wer Kinder sehr moralisch bilden will, pflegt sie häufig mit religiösen und ascetischen Ideen zu betäuben, worüber der Natursinn, d. h. die Leichtigkeit, jedes Ding als das, was es ist, in seiner Art zu erkennen und zu empfinden, verloren geht. Alles auf Moralität *unmittelbar* zu beziehen ist überhaupt sehr gefährlich, weil man sich dadurch für die, ihr fremden Beziehungen der Dinge, blind macht. Man kann darüber den Verstand verlieren.

Charakter überhaupt ist die stetig bestimmte Art, wie der Mensch sich mit der Aussenwelt in Verhältniss setzt. Wessen Gesinnungen und Handlungen nur das Resultat, das Spiel des äusserlichen jedesmaligen Zustandes, oder zufälliger Phantasien, ausserordentlicher, unhaltbarer Erhebungen sind, der hat keinen Charakter. Der Charakter überträgt Sich in Alles, was ihm von aussen kommt, sich und seine, wenn auch nur innere Thätigkeit. Soll sich dennoch die Welt in ihrer Wahrheit rein in ihm spiegeln: so ist auch das bei ihm Werk des Entschlusses, der innern Herrschaft. Es ist also in ihm ein *Uebergewicht* über die Macht der verschiedenen Eindrücke. Dieses verstärkt sich sogar durch die Verarbeitung der Eindrücke. Der Charakter *antwortet* den Eindrücken, er *ergänzt* sie, fügt hinzu, was den Begebenheiten mangelt. Er stellt das Aufgehobene her.

Mangel an Empfänglichkeit für Eindrücke, Mangel an Fertigkeit, an Beweglichkeit in mancherlei Thätigkeit bei dargebotener Gelegenheit, Verengung der Aussenwelt für den Menschen, — Einseitigkeit: kann oft auch den Charakter bestimmter erhalten helfen. Solche Charaktere sind *einfacher* (Herrmann in *Goethe's Herrmann und Dorothea*); es giebt mehr und mehr *zusammengesetzte*, z. B. Intriganten auf einer, edle und kluge Menschen auf der andern Seite.

Im Ganzen ist unter den Charakteren wenig *specifische* Verschiedenheit; von allen Neigungen empfinden alle wenigstens

etwas. Nur wo Neigungen von höherer Beurtheilung abhängen und wo sie Fertigkeiten, Lagen, mit einem Worte äussere Verhältnisse voraussetzen, da können sie ganz fehlen. Die Hauptgrundlage des Charakters aber ist die *Construction der Neigungen*. Diese Construction hat Stufen. Unter einigen Gütern kann *eine* Wahl, unter andern eine *zweite* getroffen seyn; so ist der Mensch auf jeder einzelnen Stufe entschieden; und doch im Ganzen noch zwischen den Stufen selbst beweglich. Sich vergessend geräth er von einer auf die andre. Es liegt viel daran, dass die Entschiedenheit auf jeder Stufe, in jedem Gemüthszustande, in jeder Lage, jeder Gesellschaft, in jeder Sache des Geschmacks auch schon die, für *diese* Stufe mögliche relative Richtigkeit und dadurch möglichste Festigkeit habe. Denn jede Veränderung der Beurtheilung auf jeder Stufe lässt Gefahren für das Ganze des Charakters zu.

Es giebt Charaktere ohne Selbstbeilegung, ohne Bewusstseyn derselben; bei allen, die nicht in sich selbst hineinschauen. Aber solche Charaktere sind der Veränderung geradezu bloss, sobald die *Construction der äusseren Einwirkung* sich hinreichend ändert, sobald die Anziehungskräfte von aussen anders wirken. Sie brauchen, für *einige* Beständigkeit, *sehr viel* Stärke, damit die Veränderungen in der Stärke der äusseren Anziehungen nicht gar zu leicht bedeutend werde.

Es giebt Menschen, die sich einen andern Charakter beilegen, einen andern haben; alle Selbstschmeichler, und ängstliche Selbstkritiker, die allerlei in sich suchen, was nicht in ihnen ist. Bei diesen wird der Charakter, insofern die Kritik unrichtig ist, immer roher, immer hingegebener, weil sie durch falsches, wenigstens unpassendes Räsonnement das in sich zerstören, was von den höhern Begriffen abhing. Nur sehr richtige Selbstkritik kann diesen höheren Begriffen Gewinn bringen.

Beilegung des Charakters, den man wirklich hat, und Zufriedenheit damit, und Wachsamkeit, dass er sich nicht ändere, hält ihn am sichersten aufrecht.

Menschen ohne bestimmte Construction der Neigungen besitzen auch mit den erhabensten und bestimmtesten Ideen doch keinen Charakter. Sie müssen sich erst in einen Zustand der blossen Contemplation künstlich versetzen, müssen die Aussenwelt fliehen, müssen sich alle Bequemlichkeiten vorher verschafft haben; nun fangen sie an zu denken, und denken gerade so lange, bis sie gestört werden, bis es Zeit ist zum Handeln, bis die Neigungen in ihnen aufgerufen werden. Das ist nicht Charakter. Sollte er hervorgehen, so müssten die Ideen zuerst so

viel Kraft bekommen, müssen ihren Gegenstand in der wirklichen Welt so wohl wieder erkennen, so völlig mit dem äusseren Leben in *denselben Gemüthszustand* zusammengehen, dass die Neigung dadurch gebogen, gebändigt würde. So (allein?) ist Verbesserung der Construction der Neigungen möglich. Dazu gehört ein grosses Uebergewicht der höhern Gemüthszustände des Anschauens und des Denkens.

Es giebt aber gar viele halbcultivirte Menschen, in denen eine gewisse Menge von Stimmungen die Runde machen, ohne Unterordnung und Harmonie. Diese kommen in die grösste Verlegenheit, sobald mehrere dieser fremdartigen Stimmungen in ihnen zugleich aufgerufen werden.

Bei allen, deren Charakter schon bestimmt ist, (consequente Egoisten, consequente Ehrgeizige, consequente Sinnlinge) kommt die Moral zu spät. (*ä. H.*)

Zur Bildung des *sittlichen* Charakters gehört: *a*) der Mensch muss ohne Vergleich mehr mit den gesellschaftlichen Beziehungen, als mit sich selbst beschäfftigt werden. Die Gesellschaft muss ihm als ein grosses Räthsel im Sinne liegen; darüber muss er sich vergessen. Dies geht ungleich leichter bei noch unverdorbenen Kindern, als herangewachsene Egoisten sich je vorstellen können, die sich einbilden, weil bei ihnen das liebe Ich Mittelpunct alles ihres Dichtens und Trachtens ist, so sey das Natur des Menschen. (Und jeder Mensch hat doch auch Zustände, worin er, als contemplatives Wesen, die Dinge ohne Beziehung auf sein Ich sieht und ihren Zusammenhang alsdann als schön und hässlich, harmonisch oder widerstreitend, mit Beifall oder Missfallen beurtheilt. Niemand ist völliger Egoist; denn die ewige Selbstanschauung ist ein Mährchen.)

b) Die Welt muss durch Ideen dargestellt werden; sonst führt die Anschauung des bloss Wirklichen auf Xenophon's Ansicht. Der Mensch muss in eine höhere Ordnung der Dinge versetzt werden; er muss die *Realität* dieser höhern Ordnung so nahe, so zweifellos vor sich sehen, sie so vest in ihrer Nothwendigkeit ergreifen, als möglich; *alle Arten* dieser höhern Ordnung muss er kennen, um nicht durch eine später entdeckte, durch einen neuen Enthusiasmus, der früher gekannten geraubt zu werden. (In allem praktischen Philosophiren werden uns die Ideen unvermerkt — wenn auch nur symbolisch — etwas Objectives. Das müssen sie auch dem Zöglinge werden. Aber es gilt, ihre Realität auch in dem *ausser* uns Vorhandenen so klar, so vielfach darzustellen, dass kein Zweifel darüber entstehen kann.)

c) Der Mensch muss empfindlich seyn gegen die ästhetischen Verhältnisse der menschlichen Willen. Damit er es werde, muss man sich mit ihm selbst in empfindliche Verhältnisse setzen. Damit sie empfindlich werden mögen, muss er sich selbst darin *frei* fühlen. Grundregel alles Umgangs zwischen Erzieher und Zögling.

d) Die Darstellung der ästhetischen Verhältnisse darf nicht kleinlich seyn; sonst entsteht Empfindelei; sie muss ins Grosse gehen. Der Erzieher muss sich nicht gar zu wichtig machen. Vielweniger den Zögling an seiner Einseitigkeit vesthalten wollen, wenn dieser einen höhern Flug nimmt. — Die Rechtsverhältnisse in ihrer Nothwendigkeit und Ehrwürdigkeit muss man vor den übrigen gehörig hervortreten lassen. (*ä. H.*)

Wenn man jemandem einen ehrgeizigen, einen egoistischen, einen leichtsinnigen, alles geringachtenden Charakter anbilden wollte, wie würde man verfahren? Doch wohl alle dahin gehörigen Beispiele häufen, alle so auslegen, alle Betrachtungen so *endigen*, darin die Verwickelung *auflösen*, darin Ruhe und Befriedigung, in jeder andern Ansicht aber Misshelligkeit und Unhaltbarkeit finden machen. Und diese Unhaltbarkeit würde derjenige empfinden, der sich nicht *halten* könnte in andern Ansichten, dem sie nicht geläufig, nicht deutlich, nicht gewöhnlich wären, der vollends durch Tadel und Unfrieden mit den Umgebenden daraus gescheucht zu werden gewohnt wäre. Nun sind die Gänge des Räsonnements jedem rauh und verwirrlich, der sie nicht kennt, nicht vielfach durchsucht hat. Der Mentor kann gar leicht durch Sophismen Verhacke in den Weg stellen, wo er will, und dadurch den nach Auswegen suchenden Geist zwingen, wo er will, Halt zu machen. Hat nun früher Genuss Begierden zurückgelassen, hat Glanz und Blendung und Autorität jeder Art den Geist schon früher einmal stark gefasst, so wird der Lauf der Betrachtungen von selbst hier seine Ruhepuncte suchen, und nach dem misslungenen Versuch, ausser ihnen bequeme Standorte und gleichsam geistige Behausung zu finden, wird es jetzt *Princip*, *Auswahl*, Charakter werden, dass man hier bleiben müsse und wolle. — Angefochten werden kann freilich jeder solche Charakter, so lange der Verstand noch nachgiebig ist, durch neues Räsonnement, durch Beweise: die Verhacke seyen übersteiglich, es gebe noch Wege ausser den durchlaufenen. Wer sich darauf einliesse, der könnte von einem verbildeten Charakter wieder gebessert werden. Der einzige unverbesserliche Charakter würde auf *völlige Umschauung* aller Verhält-

nisse gegründet seyn; und dieser ist zugleich der einzig richtige; es ist der moralische selbst. Daher ist dieser, wenn er so gegründet wurde, auch der vesteste von allen. (*ä. H.*)

Charakterbildung. Charakter heisst hier: dauernde Bestimmtheit des Willens.

Der Mensch ist sein eigener Zuschauer. Daraus entspringt ein Verhältniss zwischen dem, was er unwillkührlich *ist* und *vermag*, und dem, was er mit Absicht seyn und vollführen *möchte*. Eigentliches Wollen entspringt erst aus der Verbindung zwischen einem Verlangen und dem Bewusstseyn (oder der Meinung) des Vermögens.

Verlangen und *Vermögen* muss dauernd zusammentreffen, wenn der Charakter bestimmt seyn soll. Diese Bevestigung und folglich der Charakter selbst wird am vollkommensten, wenn Verlangen und Vermögen gerade gleich stark sind. Mehr Vermögen, als Verlangen ist Rohheit, eine Negation für den Charakter; mehr Verlangen, als Vermögen ist Schwäche, und wieder Negation für den Charakter. Die Congruenz kann auch doppelt fehlen; Verlangen und Vermögen können gegenseitig zu eng und zu weit für einander seyn.

Findet jenes Zusammentreffen Statt, so bevestigt sich der Charakter mehr und mehr durch die Wechselwirkung des Verlangens und Vermögens. Hingegen die nämliche Wechselwirkung, wenn beide nicht zusammentreffen, wird den Zustand des Gemüths fortdauernd verändern und zerrütten.

Soll das Zusammentreffen beständig seyn, so muss jedes der beiden Zusammentreffenden für sich zur Beständigkeit und Einheit gediehen seyn. Beständigkeit in dem, was der Mensch unwillkührlich ist, fühlt, vermag, hängt theils vom Temperament, theils von der gleichartigen oder ungleichartigen Lebensweise ab. Beständigkeit und Einheit in dem, was er mit Wahl und Besonnenheit verlangt, hängt ab von der Entschiedenheit der Geschmacksurtheile und von dem mehr oder minder systematischen Blick auf das Ganze der menschlichen Dinge.

Im Allgemeinen soll der Charakterbildner die Natur hervortreten lassen, folglich dem Temperament nachgeben, doch das zu lebhafte unbemerkt im Kreise sich drehen lassen. Er soll einen gleichmässigen Fortgang des äusseren Lebens begünstigen; Revolutionen jeder Art wirken zunächst nachtheilig auf den Charakter. Er soll sowohl jedes einzelne Geschmacksurtheil rein und ungestört reifen lassen, als auch die allgemeine Schätzung des Werthes der Dinge zur Klarheit und Entschiedenheit zu

bringen suchen. Endlich soll er das Gesetz der consequenten Befolgung einmal angenommener Grundsätze durchweg gelten machen.

Dies würde für alle Charakterbildung überhaupt gelten, in sofern sie bloss auf Vestigkeit und innere Einheit des Charakters hinaussähe. Es ist aber hier um *sittlichen* Charakter zu thun. Im Begriff der Sittlichkeit entdeckt der analytische Blick sogleich die beiden scheinbar widerstreitenden Merkmale des *Gehorsams* und der *Selbstgesetzgebung*. Nicht Einer, nur für den gerade vorhandenen Fall erfundenen Maxime, sondern einem allgemeinen Gesetze, das sich von jeder Willkühr unterscheidet, gebührt der sittliche Gehorsam. Nicht von einer fremden Autorität, sondern von dem eigenen Willen müssen die Gesetze herrühren. Aber dieser eigene Wille darf auch nicht als sein eigener Tyrann erscheinen; der individuelle Wille darf nur den allgemeinen Willen sich aneignen. Der letztere ist eine Idee, die sich nirgends realisirt findet, der aber das ästhetische Urtheil über das Verhältniss menschlicher Willen sich theilweise annähert.

Es ist die Theilnahme, welche die mehreren Willen ergreift, das ästhetische Urtheil, welches sie formt; es ist das Denken, die Abstraction und Consequenz, wodurch die einzelnen Urtheile zu Maximen und Grundsätzen aufsteigen; es ist endlich eine stete Selbstbeobachtung und Selbstbeurtheilung, wodurch Sittlichkeit als Charakter in unserer Persönlichkeit sich bevestigt.

Also Richtung des Geschmacks auf die Dinge der Theilnahme bereitet das Unwillkührliche des sittlichen Charakters. Das Absichtliche, was damit zusammentreffen muss, ergiebt sich aus der Anwendung der Consequenz und der Beobachtung auf jenes Unwillkührliche.

Aber Theilnahme, Geschmack, Consequenz und Beobachtung, einzeln genommen, waren schon Forderung der Vielseitigkeit. In bestimmte Verbindung gesetzt lösen eben diese Forderungen zugleich das Problem der Charakterbildung. Fehlt etwas an der Verbindung, so bleibt der Charakter unreif, und die Sittlichkeit kommt nicht zur Herrschaft. Fehlt es an dem Stoffe der Verbindung, beschränkt sich die Theilnahme auf eine enge Sphäre, bleibt der Geschmack roh, verwirrt sich die Consequenz, so können sich zwar dennoch einzelne vortreffliche Charakterzüge, es kann sich eine achtungswerthe Einseitigkeit bilden. Aber der völlig durchgeführte Charakter muss mit völlig besonnener Vielseitigkeit ganz zusammenfallen.

In beiden kommt der Mensch zu der gleichen Einheit, zu einer ästhetischen Anschauung der Welt; welche dadurch, dass

sie nicht aus dem Mittelpuncte, sondern nur auf menschlichem Standpuncte möglich ist, dadurch, dass der Zuschauer sich selbst als Theil des Ganzen, und unter dem Gebot der allgemeinen Ordnung findet, zwar an ästhetischer Ruhe verliert, aber an moralischem und religiösem Nachdruck gewinnt, und eben dadurch die Moralität für die eigentliche Beherrscherin des menschlichen Gemüths erklärt.

Aus diesem Grunde und aus diesem Sinne ist die ästhetische Darstellung der Welt das Ideal der Erziehung. (*ä. H.*)

Die *Bildung der Maximen* ist unter allen Angelegenheiten der Erziehung diejenige, welche am wenigsten in ihrer Gewalt steht. Die Weltanschauung lässt sich durch Darstellung noch einigermaassen bestimmen; die Selbstbeobachtung lässt sich nach schon geschehener Bildung der Maximen durch blosse Erinnerung leicht veranlassen. Aber die Maximen selbst müssen in dem Innern des Zöglings der Erfolg seiner ästhetischen Weltanschauung seyn. Wir sind hier vor dem Heiligthum seines *Willens*, seines Entschlusses. Denn Maximen sind ja nicht etwas bloss Theoretisches; es sind keine Lehrsätze, sondern diejenigen Acte des Wollens und Denkens zugleich, worin diese beiden Functionen des menschlichen Gemüthes nicht mehr unterschieden werden, und worin das Ich sich als Einheit unmittelbar antrifft.

Hier ist aber wohl zu bemerken, dass die Maximen sich nicht auf einmal in Gestalt eines consequenten Systems erzeugen. Vielmehr geräth das Gemüth in andern Lagen auf andere Maximen; es fängt an tausend Enden an, es versetzt sich dadurch mit sich selbst in mannigfaltigen Widerstreit, der nur sehr allmählig theils durch Uebergewicht, theils durch Räsonnement geschlichtet und in eine mehr oder weniger veste und consequente Zusammenordnung von Lebensregeln verwandelt wird. Daher findet sich in den meisten Menschen so viel Gutes, Gleichgültiges und Schlimmes durcheinander gemischt.

So bildet auch der bessere Zögling zuweilen schlechte, und auch der schlechtere Zögling zuweilen gute Maximen. (*Maxime* heisst hier überhaupt der Act der *Beurtheilung*, wodurch der Mensch seine erste Auffassung, seine schon begangene Handlung u. s. w. für recht erklärt. Auf die Höhe der Allgemeinheit des Begriffs kommt nichts an.)

Die Verwirrung, welche so der Mensch in sich selbst anrichtet (und in welche im Grossen die menschliche Gesellschaft sich gestürzt hat,) wartet auf die Hülfe des Erziehers. Diese Hülfe

besteht *negativ* darin, die guten Maximen aus der Verwirrung zu befreien, die schlimmen darin umkommen zu lassen. Der Gemüthszustand in den ersteren muss so rein, so lauter, so ungestört bleiben, wie möglich; der in der letzteren muss seine inwohnende Anlage, Gährung hervorzubringen, sobald als möglich verrathen, um erkannt und gescheut zu werden, ehe er Kraft gewinnt. Also

a) die schlimmen Maximen müssen durch *ruhiges* Räsonnement, (Kraft darf der Erzieher nur gegen Begierden als solche richten, und desto mehr Kraft, je roher sie sind; gegen Meinungen, Maximen gilt nur ruhige Widerlegung,) in *ihrem innern* Widerstreite dargestellt werden. Auch in ihrem Streite gegen das Gute wird man sie zeigen, oder vielmehr werden sie, sobald man einmal überlegt, sich selbst zeigen; aber das ist nicht die vortheilhafte Richtung, welche der Erzieher vorzugsweise wählen soll; weil es dabei zweifelhaft seyn könnte, ob das Gute das *Uebergewicht* haben werde? Nur wo dies schon ganz vestgewurzelt ist, darf man das Böse dagegen zerschellen; vor allem aber muss recht klar werden, wie die Willkühr in ihren mehreren Begierden sich so leicht selbst anfeindet, wie unvermeidlich der Egoismus, sobald er consequent seyn will, bei kargem Genuss den weit grössern Theil der Wünsche aufopfern muss. Man glaube doch nicht, dass diese Betrachtungen, welche das Laster *unklug* darstellen, die Moral verdürben. Sie wenden nur ihre Feinde ab. Freilich soll man nun nicht so schliessen: das Laster ist unklug, also ist die Tugend allein klug, und darum muss man sich ihr ergeben. Vielmehr soll der Erzieher dieser Consequenz dadurch *entgegen* arbeiten, dass er zeigt, wie auch die Tugend unter den Umständen der heutigen Welt theils auswärts zu kämpfen, theils, bei wahrer Gewissenhaftigkeit, auch innerlich in schwierigen Fällen in heimliche Zweifel sich verwickele, ob sie auch wohl gerade das Rechte treffe? Er soll warnen vor dem Gedanken, als ob die Tugend nur stets mit trotzigem Schritt gerade vorwärts dringen dürfe, soll zeigen, wie viel sie in der Welt schonen müsse, wie schwer es sey, Parthei zu nehmen, und wie eben so schwer, ja unmöglich, nicht selbst Parthei zu werden. Aber unter der Voraussetzung, dass die Tugend auf ihrem eigenen Fundamente, auf dem Gefühl der innern Nothwendigkeit, auf dem ästhetischen Urtheil ruhe, das so gewiss ist wie die Regel jeder Harmonie, bekämpfe man nun im Räsonnement das Laster durch sich selbst, und lasse es gar nicht dahin kommen, dass jene sich erst noch mit ihm messen müsse, als ob sie durch ihre Stärke

erst ihre Güte bewahren müsste. Die Fabel vom Hercules am Scheidewege ist, obgleich psychologisch nicht unrichtig, doch pädagogisch verstanden, ein irrender Führer.

b) Die guten Maximen müssen vor allem, was sie verdunkeln, ungewiss machen könnte, gehütet werden. Dahin gehört: sie müssen nicht *übertrieben* werden in ihrem Wachsthum, also nicht durch viele moralische Lehren wohl gar ihr innerer Ursprung anticipirt werden. Die wirklichen Fälle des Lebens, die wirklichen Verhältnisse der Welt müssen nie aus den Augen verloren werden, sonst wird die Moral ein Wolkengebäude, das jedem Winde weicht. Sie müssen vor allem scheinbaren Zwiespalt unter sich selbst gehütet werden. Das heisst vor allem: man muss den Zögling nicht in den höchst gefährlichen Zustand versetzen, (oder wenn ihn die Umstände hineinstossen, ihm möglichst zu Hülfe kommen,) wo moralische Forderungen ihn nach entgegengesetzten Seiten ziehen. Ein Hauptbeispiel, was hierher gehört, ist dies: der Lehrer selbst verhüte sorgfältigst, dass er nicht auf der einen Seite Liebe, Zutrauen, Ehrfurcht, innige Ergebenheit, Offenheit, Bedürfniss der Mittheilung beim Zögling erwecke, sich zu seinem Gewissensrath mache, auf der andern Seite dieser Hingebung durch offenbare Fehler, Leidenschaften, wohl gar Maassregeln der List, durch Unwahrheit und Falschheit die Thüre verschliesse. Ein verderblicheres Missverhältniss giebt es nicht für junge Seelen, und gleichwohl sind kluge und thätige Erzieher, wie alle Menschen, worauf andre als ihre Muster hinsehen, die aber in der Wahl ihrer Mittel nicht ekel genug sind, stets solche Verderber. Es wird ihnen leicht, die gutmüthige Jugend ganz an sich zu ziehen, sie durch ihre Aussprüche, wie durch ihr eigenes Gewissen, zu bestimmen, zu ängstigen, zur Selbstzufriedenheit wie zur tiefen Reue hin und her zu wenden. So wühlen sie ungestraft in der jugendlichen Seele, wühlen darin mit allen ihren Reden und Handlungen, absichtlich und unwillkührlich; was bei ihnen nur Misshelligkeit zwischen äusserem Anstande und innerer Gesinnung, zwischen der wahren und der angenommenen Person war, das zerreisst die Seele des Jünglings wie mit der Gewalt widersprechender Ueberzeugungen, widerstreitender doppelter Moralität. Welche Entdeckung, wenn nun der Jüngling inne wird, *was* in ihm gekämpft habe!

Ueberhaupt soll sich der Erzieher niemals so in das Gewissen des Zöglings hineinarbeiten, dass dieser, um sich zu beruhigen, jedesmal ein doppeltes Orakel fragen müsse. Die doppelten Antworten können nie ganz einstimmig seyn. Im Falle des Wider-

streits muss der Zögling sich *selbst* zu trauen, allemal Muth und Zuversicht haben. (*ä. H.*)

Reizbarkeit des Charakters. Es ist nicht zu erwarten, dass der Mensch alle seine Vorstellungen in Handlung setze. Zu vieles bleibt hinter den wenigen starken Triebfedern unterdrückt liegen, und die Triebfedern, wenn sie auch Anfangs nur ein schwaches Uebergewicht hatten, stärken sich im Handeln selbst. So entschieden nun aber auch durch sie das Handeln seyn oder werden mag: so leicht kann doch ein neuer Eindruck, wenn er alte Verwandte wieder zu erwecken im Gemüthe antrifft, dem Charakter eine neue Biegung geben. Hier kommt es sehr auf diese in der Tiefe versteckten Vorstellungen an.

Der vielseitigste ist der reizbarste; eben daher durch sich selbst am wenigsten vest; so lange er nicht in den *allgemeinen* Begriffen eine solche Kraft hat, dass ihn das Individuelle wenig afficirt. Dies schliesst alle blinde Liebe aus. Besser ist es dem Menschen, wenn sie einer solchen Entfernung vom Wirklichen nicht bedürfen, wenn die richtige Reizbarkeit durch richtige Eindrücke stets in Bewegung erhalten wird. Vestigkeit ist nicht unbedingte Trefflichkeit.

Herrschende Vorstellungsmassen. — Der Hauptunterschied zwischen dem gewöhnlichen Zöglinge und dem reifen Manne liegt hier darin, dass die herrschenden Vorstellungen des Zöglings ihm während der Arbeitszeit verdrängt werden; nur in Erholungsstunden, *hauptsächlich in den Ferien!* lenkt er sich selbst. Ja die gewöhnlichen Studenten, indem sie aus einem Collegio ins andre gehn, sind wenigsten Anfangs noch im nämlichen Falle. Beständige Passivität in den Hauptstunden des Tags! Den jungen Handwerkern, selbst den Bedienten, geht es darin besser; weil die Gegenstände ihres Thuns kein schweres *Lernen*, kein Vesthalten schwächerer Vorstellungen wider das innere Streben, erfordern.

Und die Charakterbildung? Die hängt doch nun ganz von dem Herrschenden ab, was sich nur allmählig, und heimlich, nach Zurückdrängung des Schwächer-Aufgefassten, — *und des Kindischen*, was jetzt verachtet wird, — hervorthut.

Exercitien werden zwar *gemacht!* Aber dies Machen steht nicht unter *einer* herrschenden Vorstellungsmasse, sondern unter den vielen, schwach verbundenen, einzeln in Anwendung kommenden Regeln der Grammatik. — Wo ist sonst ein erfreulich-planmässiges *Werk* für die Jugend? Sind es historische

Zusammenstellungen? Sind es mathematische Aufgaben? — Worin soll denn Grösse, Energie, sich zeigen? wofür sich bilden? — Für den künftigen Kriegsdienst! Darum schon treibt der Selbstthätige — *Charaktersuchende*, — ins Militär. Und der freilebende Student — ist nie weit vom guten Soldaten; ist aus Noth dessen Affe.

Ermahnungen rühren und bestimmen entweder den Zögling; bis zu Thränen, wenn man so weit fortfährt; oder sie machen ihn bloss ernst und verändern die Stimmung des Leichtsinns; oder er erzürnt und verhärtet sich; oder sie erweichen und schmerzen mehr, als dass sie bewegen sollten; oder sie beschämen, machen verlegen und setzen in Furcht, die sich zurückzieht; oder sie sind bloss ungelegen und werden baldigst abgeschüttelt, (alle zu lange Vermahnungen;) oder sie werden ganz kalt pflichtmässigst angehört und der junge Herr macht hintennach sein Compliment. Alles kommt auf die bewirkte Spannung der vorhandenen Vorstellungsreihen an. Die beiden ersten Fälle zeigen geistige Gesundheit. Der dritte Fall und der letzte zeigen Bösartigkeit, die beim Zürnenden spät heilbar ist, beim letztern gar nicht. Im vierten und fünften Fall ist Schwäche vorhanden, die sich allmählig stärken lässt. Es versteht sich, dass die Fälle nicht immer rein getrennt sind; sondern dass, nach gewöhnlicher Rede es darauf ankommt, welche Saite man berührt, d. h. welche Vorstellungsreihe. Jeder Zögling nimmt Einzelnes übel; der Gesammt-Eindruck kann dennoch gut seyn. Durchgehends wird sich finden, dass im Allgemeinen der Erzieher mehr vom Zögling, als letzterer von sich selbst verlangt.

Das *Knabenalter* dauert so lange, als der Knabe Erwachsene wie Fremde betrachtet, so dass sie ihm nicht mehr gelten, als ihm fremde Nationen und fremde Zeiten auch gelten könnten. Sobald er den Gedanken, dass er in *diese* Zeit hineinwächst, vest ergreift und auf sich wirken lässt, hört das Knabenalter auf. Früh geschmeichelte junge Grafen u. s. w. sind nie Knaben, oder müssen es wieder werden, können aber oft nicht mehr dahin gebracht werden.

Die Jugend glaubt nicht gern daran, wie oft das Leben plötzlich ernst wird.

Zucht ist Sorge, dass die Ideen gerade mitten im Thun die Leitsterne werden. Dazu gehört *Ernst*. Durch den blossen Ernst

der Verhältnisse werden wilde Knaben oft plötzlich gesittete junge Männer. Das lasse man sich zur Lehre dienen, dass auch schon früh die Charakterbildung schlechterdings eine solche Lage, solche Beschäfftigungen, ein solches Verhältniss der Kinder, namentlich mit dem Lehrer fordere, woraus ernstliche Antriebe zum richtigen, überdachten *Handeln* für den Zögling hervorgehen können. Eher, als diese Verhältnisse, ist kein Anfang der Charakterbildung. Das Ganze der täglichen Arbeit muss im höchsten Grade ernsthaft erscheinen: theils durch seine Beziehung auf das Interesse des Knaben, theils durch seinen innern Zusammenhang. Der Unterricht soll *Darstellung der Welt*, des Wirklichen seyn; darin liegt schon der Ernst. (*ä. H.*)

Zucht thut oft alles in der Hand verständiger Eltern. Zucht verdirbt oft alles in öffentlichen Anstalten. Warum? Sie repräsentirt dort *Ordnung*, hier *Willkühr*. (*ä. H.*)

Es ist ganz eigentlich die schöne Pflicht der Mütter, schon das kleine Kind zur Heiterkeit und zum wohlwollenden Blick auf jedes menschliche Antlitz zu stimmen. Sie mögen die ersten frühen Spiele bewachen, und den Streit so lange als möglich entfernt halten. Aber der Knabe wird dieser Huth entwachsen; er muss versuchen, ob ihm der Streit mehr wohlthue, als jener Friede seiner Kindheit. Diesen Versuch darf der Lehrer nur von fern vor schädlichem Uebermaass bewahren.

Der Staat wird in der Regel nur diejenigen hervorziehn, welche viel *Oberfläche* zeigen. Die Familie hat das *Innere* zu schätzen und wo möglich durch Achtung zu belohnen.

Druck höherer Vorstellungsmassen empfindet schon das Kind und fortwährend der Zögling, gewitzigt durch Züchtigung aller Art. Es entsteht daraus die Zurückhaltung im Handeln und Sprechen. Die Knaben werden dadurch versteckt, die Jünglinge schicklich. Aber zwischen dieser Verstecktheit und Schicklichkeit giebt's Uebergänge und Zusammensetzungen. Das Mehr oder Weniger darin ist wichtig für den Charakter. Im Grunde ist Witzigung als psychologischer Process gleichartig, gehe sie nun von der Erfahrung an Naturdingen aus, oder von Menschen. Aber sie verdirbt nach willkührlichen Strafen den Charakter. Immer Eines Sinnes soll der Zögling mit dem Erzieher seyn.

Zucht fixirt die Willkühr

im Dulden

Das Kind ist von Natur durch seine Schwäche und Abhängigkeit zum Dulden bestimmt. Es wird aber eben desto öfter ungeduldig theils durch physisches Unbehagen, theils durch Phantasien dazu veranlasst. Dem erstern helfe man sorgfältig ab, damit keine Verstimmung, keine üble Laune sich des Gemüths bemächtige, wodurch die Phantasien nur dringender und peinlicher werden. Die letztern setzen das Kind in Handlung, es macht Versuche, die es aufgiebt, wenn der Erfolg fehlt, die aber in ein Wollen, in Eigensinn übergehn, wenn die Voraussetzung des Gelingens hinzukommt. Blosses Gefühl der Ohnmacht, bei Abwesenheit alles Reizes, lehrt am besten *Geduld*. Man richte demnach den Zwang so ein, dass er bloss eine, wo möglich unpersönlich scheinende Nothwendigkeit (Schicksal) aufrecht halte. So

im Besitzen

Ursprünglich *besitzt* das Kind Nichts. Es hat auch nicht den Geist des Besitzens; und wenn es ihn früh entwickelt, so ist dies ein Zeichen von fehlender Lebhaftigkeit und Belebung. Man kann und soll das Kind nur allmählig, aber auch sicher in das Besitzen einführen. Es muss Anfangs sehr wenig Eignes haben, und nichts, dessen Verlust es nicht fühlen würde. Auch soll man ihm den Begriff des Eigenthumes nicht dadurch schwankend machen, dass man *sein* nennt, was man es doch nicht ganz frei gebrauchen lassen will und kann. Wenigstens muss bedingtes Eigenthum gleich Anfangs mit den Bedingungen verknüpft werden. Geldbesitz soll weit später eintreten, als Sachenbesitz. Tausch mag zuerst den *Werth* der Sachen auf eine eindringliche Art zu messen veranlassen. Ferner lasse man Kin-

in der Beschäfftigung

Das Kind beschäfftigt sich von Anfang mit den Gegenständen, die es um sich findet. Die Sphäre derselben, sammt den Reizen die mehr oder minder einwirken, muss so geordnet werden, wie es die Idee der gleichschwebenden Vielseitigkeit anzeigt. Der hervortretenden Thätigkeit nun gebe man Spielraum, man lasse sie zusammenhängend fortlaufen, lange Fäden spinnen; indem man Gelegenheiten associirt und Störungen abhält; so weit sich nämlich noch die natürliche Munterkeit gleichmässig wirksam zeigt. Erschlafft diese, so unterbreche man den Fortgang und führe neue Reize herbei. Was geendigt ist, das werde in einen Rückblick zusammengefasst, damit es sich objectiv der Betrachtung darstelle, damit *Wahl* zwischen Beschäfftigungen möglich werde. Die Wahl

Zucht leitet den sittlichen Geschmack

zur Rechtlichkeit

Unter den Gegenständen der Betrachtung, welche dem sittlichen Urtheil Stoff geben, sind Rechts- und Billigkeitsverhältnisse von Natur die ersten. Nur wird dabei vorausgesetzt, das Kind sey in Gemeinschaft mit seines Gleichen, denn gegen die Erwachsenen, welche in jedem Augenblick ihre Uebermacht fühlen lassen, kann ihm kein Rechtsverhältniss deutlich werden. Eher das Verhältniss der Billigkeit, in der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten. Ueberhaupt aber mengt sich allenthalben, auch in das gesellschaftliche Zusammenseyn der Kinder, viel zu leicht und selbst viel zu nothwendig die Gewalt und der Befehl der Erwachsenen, als dass Recht und Billigkeit rein aufgefasst werden könnten. Die Zucht muss sich hier sehr mässigen, um wenigstens nicht ohne Noth das Bestehende unter den Kindern

zur Güte

Wenn der sittliche Geschmack anfängt, das Wohlwollen liebenswürdig zu finden: dann muss längst dies Wohlwollen in dem kindlichen Gemüth so tief gegründet seyn, dass die unwillkührlichen Neigungen ohne weiteres mit dem Geschmack zusammentreffen. Von den frühesten Zeiten an müssen die Kinder viel *mit einander* empfinden, sie müssen *Gefährten* seyn in Freud und Leid; und man muss ihnen die Aeusserungen von Freud und Leid *auslegen*, damit sie sie verstehen lernen. Sobald man aber merkt, dass das Kind in der *Beobachtung* eines andern begriffen ist, muss man die geselligen Gesinnungen desselben hervorstellen; man muss eins an die Stelle des andern setzen u. s. f. Diesen Auffassungen und Darstellungen muss die Begegnung selbst einen harmonisch

zur innern Freiheit

Die innere Freiheit selbst wird am spätesten Gegenstand der freien Betrachtung; es bedarf dazu des Blicks in den innern Menschen, der durch Theilnahme überhaupt und durch die Darstellungen, welche darauf hinzielen, erleichtert wird. Nähert sich der Zögling der Auffassung des Verhältnisses, worin der Mensch durch Willen und praktisches Urtheil zu sich selbst steht: so muss die Begegnung desto mehr die harmonische Stimmung anzuregen suchen, je leichter die innere Freiheit mit Kampf, oder mit blosser Identität und Consequenz verwechselt wird. Der Uebergang in einen andern Ton muss deutlich fühlbar werden, so bald die innere Ruhe der δικαιοσύνη sich zum Heroismus anstrengt, oder sobald ihr schöner Friede in blosser Besonnenheit erkaltet. Der Zögling muss

Zucht fixirt die Willkühr

im Dulden

wird sich, bewusstlos, die Willkühr in gewisse Gränzen zurückziehn. Weiterhin komme *Reiz* für Beschäfftigungen hinzu, die mit Unbequemlichkeiten verbunden sind; dies wird eine *gewählte* Geduld hervorbringen, die man durch *Gewöhnung* bevestigt. Die *Freiheit* von Bedürfnissen, welche im Entbehren liegt, muss seinen Werth erhöhen. Man disponire (bestimme) den Zögling, sich durch Erfahrung von seinem Vermögen, im Dulden auszudauern, zu überzeugen. *Wählerei* lasse man nie zu. Man *regle* endlich und *behaupte* den Gang der täglichen Geniessungen und Erduldungen; man lasse diese Regeln des täglichen Lebens nur als behauptete Consequenz erscheinen, die aus

im Besitzen

der regelmässig erwerben; dabei vergleicht sich aufs neue der Werth der Mittel und der Mühe mit dem Gewinn. Wie man von Anfang dem Kinde nur das gab, was es zu *behalten* geneigt war: so mache man späterhin dies Behalten und *Behaupten* des Besitzes zur Regel. In allen Beschäfftigungen, im ganzen Leben und Beobachten des Zöglings muss die Abhängigkeit der Menschen von Sachen, die Nothwendigkeit von Erwerb und Ersparung sich zwar nicht peinlich, aber doch deutlich ausdrücken. — Der Werth der *Ehre* muss sich eben so allmählig, aber sicher einprägen. Uebrigens soll ihn die reine Idee der Sittlichkeit beschränken, dass er nicht unendlich erscheine. — Der Knabe und der *werdende* Jüngling soll seine Ehre *behaupten;* desto leichter kann man dem *jungen Manne* die Nichtigkeit der gewöhnlichen Ehrenrettungen

in der Beschäfftigung

werde sogleich als eine *Regel* (für den gegenwärtigen Fall) angenommen und kein flüchtiger Wechsel gestattet. Erst nachdem der Vorsatz Kraft hat zu einer einigermaassen verlängerten Ausführung, sollten eigentlich *Lehrstunden* eintreten; die Anfangs nur kurz seyn dürfen, aber gehalten werden müssen, so lang als sie bestimmt waren. — Jeder *neuen* Arbeit gehe ein Reiz voran, der den *Geist* des Geschäfftes innerlich fühlbar macht; denn nur durch das Streben dieses Geistes gelingt die Arbeit. Kann man diesen Geist einigermaassen lebendig erhalten, so mögen nun Gewöhnung, Reiz und Zwang zusammen wirken, um die einmal vestgestellten Regeln zu *behaupten* und an anhaltenden Fleiss zu binden. Den Geist aber wach zu erhalten müssen die Regeln des Unterrichts zur Zerlegung der Arbeit in alle ihre Bestandtheile, zur Anordnung

Zucht leitet den sittlichen Geschmack

zur Rechtlichkeit

zu zerrütten, und ihren Verkehr in erzwungene Gefälligkeit zu verwandeln. Sie muss entstandene Streitigkeiten sorgfältig auf das Verabredete, überhaupt *Anerkannte* zurückführen, und erst jedem das Seine und das Verdiente geben, ehe sie das allgemeine Beste verordnet. In Rücksicht auf entstehende Rechtsmaximen muss sie verhüten, dass nicht das Räthlichste mit dem Recht verwechselt werde, dass sich auch Niemand ein ursprüngliches Recht erdichte, noch ein vernünftigeres statt des vorhandenen einzuschieben wage, endlich dass der Zögling sich nicht gewöhne, *sein* Recht zum bestimmenden Grunde seines Handelns zu machen und darüber der höhern Ideen zu vergessen. — Die Forderung an sich selbst in Rücksicht auf Beobachtung des Rechts muss aufs genaueste geschärft werden. Die ernstlichste Unzufriedenheit des Erziehers muss sich auf diesen Punct richten und hier gar keine Milderung annehmen. — Der Zwang fürs

zur Güte

begleitenden Ton hinzufügen; sie muss sich der höchsten Zartheit da befleissigen, wo es nöthig gefunden wird, einem andern weh zu thun; sie muss selbst in Rücksicht auf Thiere genau den Punct hüten lehren, wo gefühllose Rohheit sich in zweckloser Quälerei verrathen würde. In die Maximen der Güte muss die *Ruhe* reiner Ueberlegung kommen; allgemeine Betrachtung darf sich nicht Aufwallungen überlassen; sie soll zum Zweck das Mittel suchen und mit bestimmter Entschlossenheit die Ausführung vestsetzen. Rührungen aus blosser Betrachtung breche demnach die Zucht sanft ab, und wende zurück zum Ernst. Sie mahne an die Ausführung der Vorsätze; indem sie erinnert, erneuere sie durch den Ton des Zutrauens

zur innern Freiheit

gehütet werden, dass er hier nicht *unvermerkt* verliere. — Die Maximen der innern Freiheit stellen sich am *leichtesten* vest als Gegensätze gegen die Glückseligkeitslehre; aber um sie *rein* zu fassen, bedarf es der philosophischen Schärfe und Ruhe; um sich darin zu vertiefen, um sie sich völlig zuzueignen, bedarf es der freiesten *Musse*, eines geistigen Loslassens von aller weltlichen Sorge. Die dazu nöthigen Umstände muss die Zucht bereiten. Die Aufrechthaltung dieser Grundsätze ist im jugendlichen Leben fast unmöglich; die Erziehung muss hier vielmehr eine Schwäche kennbar machen, die nur das zunehmende Alter heilen könne, und die es heilen werde, wenn das Gemüth sich bis dahin wenigstens in *gleich-*

Zucht fixirt die Willkühr

im Dulden

höhern Regeln einer allgemeinen Anordnung des Lebens herrührt.

im Besitzen

fühlbar machen, und desto *wahrer* wird der *reife* Mann Beleidigung durch Grossmuth vergelten.

in der Beschäfftigung

der Folge in der Ausführung u. s. f. genau beobachtet werden.

Theilnahme, ganz allgemein der Gleichgültigkeit entgegengesetzt, heisst Lust und Unlust an Gegenständen. In einem engern Sinne ist es Mitempfindung bei fremdem Wohl oder Uebel. Dies beides fällt ursprünglich zusammen. Denn ursprünglich ist die Vorstellung einer Lust selbst Lust und die Vorstellung einer Unlust selbst Unlust. Daher ist die Vorstellung der Lust und Unlust irgend eines empfindenden Wesens ohne weiteren Grund von Theilnahme begleitet. Aber sehr leicht verdirbt diese natürliche Reinheit des Gefühls; sobald nämlich die Erfahrung gemacht ist, dass fremde Lust mit eigner Unlust, fremde Unlust mit eigner Lust gleichzeitig besteht. Gefährten in Glück und Unlust füllen sich dagegen immer mehr mit gegenseitiger Theilnahme. Die ganze Kunst, Mitgefühl zu pflanzen, beruht daher darauf, Freude und Leid allgemein zu machen, nur gesellschaftliche, nicht einzelne Genüsse zu erstreben. Dann aber muss es freilich weiterhin auf jeder Stufe des Fortschritts durch eigne Maassregeln aufrecht gehalten und neu gestärkt werden. Gleich Anfangs darf die Wahrnehmung: dass es ein Anderer sey, mit dem man empfand, dem Mitgefühl nicht schaden. Es muss vielmehr dadurch ins Wohlwollen übergehen: und das kann mit Sicherheit nur dadurch geschehen, dass dieser Andre als äusserer Gegenstand interessire. Also das Kind muss von geliebten Personen umgeben seyn. Dann weiter muss ein allgemeines ästhetisches Urtheil das Wohlwollen zur Maxime machen und diese Maxime muss *eingeprägt* werden. Endlich muss sie auch, systematisch gerechtfertigt, fixirt werden.

Wer mit Einzelnen viel geniesst und duldet, empfindet Theilnahme für Einzelne, wer mit einer grösseren Gesellschaft, abgesehen von den Individuen, einerlei Lust und Unlust hat, der interessirt sich für sie als für eine mystische Person. Dem Schicksal gegenüber verwandelt sich das theilnehmende Interesse in eine Besorgniss, welche den eigentlichen Keim des religiösen

Zucht leitet den sittlichen Geschmack

zur Rechtlichkeit

Recht sey nie Strafe, nur Execution. Gewöhnung gehört ganz hierher.

zur Güte

die Stimmung der Liebe. Die drei Handgriffe der Zucht (Zwang, Gewöhnung, Reiz) sind hier bloss für äussere Sitte brauchbar, welche durch ihre Form verhüten sollen, dass von der Güte die Gesinnung nicht allzustark abweiche.

zur innern Freiheit

mässiger Schwebung erhalten habe.

Interesse enthält. Nur wer sich die Abhängigkeit der menschlichen Dinge zu gestehen geneigt ist, kann Religion haben. (*ä. H.*)

Jünglinge lassen oft edle Keime der frühern Knabenjahre untergehen, welche durch Erfahrungen in Vergessenheit gebracht, durchs Vorurtheil, um klüger zu seyn, erdrückt werden. Dahin gehört manches, auch im Denken, sowie im Fühlen, was in Kinderköpfen sich geregt hatte. Kinder fragen viel, was man ihnen nicht beantworten kann. Weil sie keine Auskunft erhalten, gewöhnen sie sich, die Fragen gering zu achten. Das ist die Grundlage nachmaliger Untüchtigkeit zur Philosophie.

Jünglinge streben nach Freiheit. Den wenigsten wird sie auf lange Jahre zu Theil (Philister). Das spätere Leben ist grossentheils ein Treiben und Getriebenwerden ohne weite Aussicht; ein Gedränge, aus welchem sich jeder zu retten sucht, indem er sich umzäunt. Der Zaun wird manchem ein Gefängniss. Wie macht man es, innerhalb der äussern Schranken den Geist in freier Bewegung zu erhalten? Fragt die Philosophie in Verbindung mit den übrigen Wissenschaften.

Die Pferde streben auch nach Freiheit. Und wenn eins los kommt, was beginnt es? Ein Weilchen läufts umher; dann sucht es den Stall oder die Weide. Es graset und ruhet. Wo bleibt da die freie Bewegung?

Pädagogische Beurtheilung der Gefühlsweise. Fehler derselben, wie Starrsinn, Eigensinn, verkünden Muth und Ue-

bermuth. Das Schlechtere kann sich verlieren, es kann auch schlimmer werden. Lebhaftigkeit in wunderlichen Aeusserungen kann den geistreich-originellen, — sie kann auch den thöricht-anrennenden verkünden. Empfindlichkeit kann den unerträglich-anspruchvollen, — sie kann auch das rechte Zartgefühl anmelden. Dieses Umschlagen ins Gute oder Schlimme zeigt die Unbestimmtheit, welche der Erzieher zur Entscheidung bringen soll. Er muss einerseits *hüten*, — andrerseits *regeln*.

Der Fehler und das Gute sind ursprünglich ungeschieden in den Vorstellungsmassen, die sich bald hierhin, bald dorthin äussern. Beide liegen unter der Rohheit des Knaben und oft noch des Studenten verborgen, wie unter einer Decke.

Maximen müssen sich mit Pflicht-Uebungen verbinden, von der Seite des subjectiven Charakters; denn der objective für sich allein trägt nicht die bestimmten Unterschiede des Guten und Bösen in sich. Daher — Religion! und Moral! und Klugheitslehre! Diese müssen *eingepflanzt* werden. Mehr dem Manne, als dem Weibe! obgleich *auch diesem!*

Mängel im ästhetischen Urtheile entstehen oft aus Ungeschick, die Gegenstände des ästhetischen Urtheils in die Ferne zu stellen und sie dann von *allen* Seiten zu besehen. Die Vorstellung des Gegenstandes muss dabei ihren eigenthümlichen psychischen Mechanismus verlieren. Sie muss sinken, bis sie nur noch gehalten wird durch die Kraft und Anstrengung (Psychol. II, S. 440; diese Anstrengung mögen die meisten nicht *lange* aushalten; das zu fordern, kommt ihnen pedantisch vor,) der appercipirenden Vorstellungsmasse. Denn diese soll ein Verhältniss auffassen zwischen Gliedern, deren *einzelne* Vorstellungen keine *gesonderte* Energie mehr gelten machen. Da sitzt das Geheimniss des ästhetischen Urtheils. Das *Bild* des Willens soll gesehen werden; die zum Wollen gespannten Vorstellungen also müssen ruhen. Wo das ästhetische Urtheil sich verspätigt, da finden wir die Zöglinge, die uns im zehnten Jahre etwa übergeben werden, noch *roh*, und wir arbeiten uns ab gegen diese Rohheit ohne sichtbaren Erfolg. Sind sie aber gute Köpfe, so kommt ihnen in reiferen Jahren beim Rückblick auf ihre Jugend das ästhetische Urtheil nach und sie *bekennen* uns, gefehlt zu haben. Da ist die Nachwirkung der Erziehung, wenn auch unvollkommen. Die Unvollkommenheit zeigt sich nun darin, dass diese Menschen ihrer selbst nicht recht sicher werden, weil sie die gehörige Unterordnung der Maximen nie ganz vollziehen. Aus ihnen *können* Frömmler werden; denn in der Religion suchen sie zuletzt gewaltsam,

was ihnen fehlt. Ihnen bleibt *Schwäche!* während die Rohheit vorbei ist †).

Maximen der Leidenschaft, des Angenehmen in der Lust bilden sich eher und leichter, als Maximen ästhetischer Urtheile. Der Verstand, die Schlauheit, Uebung und *Erfahrung* der Leidenschaft ist ganz geeignet, ein Verfahren als allgemein klug und vorsichtig, als bewährt durch Beispiele anzuerkennen. Beim *Nützlichen* wird gleich an vielmaligen künftigen Gebrauch gedacht. Die Ueberschauung vieler ähnlicher Fälle für einerlei Wollen macht sich hier ganz von selbst. Dabei schützen sich diese Maximen der Leidenschaft durch ihre eigenthümliche Resignation, unterzugehen, wenn man nicht mehr vordringen könne. Zu leiden, was man müsse, und zu geniessen, was man könne, ist sogar den ruhigen Maximen des Angenehmen nicht fremd. Auch haben *diese* Maximen das *Wollen* unmittelbar *in sich*. Dagegen sind die ästhetischen Urtheile an sich gar nicht einmal ein Wollen. Die des Angenehmen stehen in der Mitte. So ist auch ganz natürlich die *Folge* der Maximen.

Die Erziehung muss also *künstlich* die ästhetischen Maximen einpflanzen, denn der natürliche Gang ist offenbar verkehrt! *Radicales* Böse! Falsche Unterordnung der Maximen, weil das ästhetische Urtheil sich verspätet. — Dass die Maximen der Leidenschaften sich selbst zerstören, die des Angenehmen wenigstens nicht veststehn, muss zuerst aus *fremder* Erfahrung gelernt werden. Wiederum nur durch Erziehung möglich. Dagegen haben nun zwar die Maximen der ästhetischen Urtheile den Vorzug, dass sie mehr ein *Denken* ausdrücken, mehr der Logik nahe liegen, weil sie ursprünglich das Appercipiren in sich enthalten. Aber eben desshalb gehört soviel dazu, dass sie wirklich in den Verkehr und die Gewohnheit des *Willens* hineinkommen. Die gesellige Abhängigkeit des Menschen thut hiebei das Meiste. Daher Maximen der Ehre. Ehrenpuncte. Daher Gewalt des Lächerlichen. Und Höflichkeits-Pflichten.

Ursprünglich sind nicht alle Maximen gleich reif; noch gleich bestimmt. Der Vorbehalt der Ausnahmen klebt ihnen an; auch der fernern Prüfung durch Erfahrung im Gebrauch. Einige nähern sich den Gewohnheiten; diese lassen zu Zeiten wohl etwas Neues neben sich aufkommen, wenigstens wo die Jugend sich klüger dünkt als das Alter. Andre stemmen sich auf erlebte Er-

---

†) Vgl. Pädagog. Umrisse S 240, 2te Aufl.

fahrung, wohl gar auf förmliche Beweise: z. B. aus dem Satze: wenn man den Zweck wolle, müsse man die Mittel wollen. Ueberdies aber sind die Maximen sporadisch entstanden. Ihre Vorstellungsmassen vereinigen sich jedoch in dem handelnden Ich, (Psychol. II, S. 424,) wenn Ueberlegung wegen des Handelns nöthig wird. Hier müssen sie sich einander unterordnen. In die Ueberlegung aber geht auch das augenblickliche Wollen mit ein; es wird sogar sehr oft den Vorrang behaupten. Dadurch wird das Vertrauen auf die Maximen schwankend. Man unterscheidet, was in der Theorie gelte, von der Praxis; die Doctrinairs werden als eine Parthei zurückgewiesen. Die guten Werke, (nach eignem Urtheil erwählt,) die ganze Selbstgesetzgebung wird der Frömmigkeit und dem Glauben gegenübergestellt, weil sie schwankt, indem ihre Mängel in theoretischer Hinsicht, ihre Unzuverlässigkeit in praktischer, hervortreten. (Sittlicher Empirismus.)

Sehr auffallend ist, dass die Menschen in Hinsicht ihrer Art von Autonomie nicht zusammenstimmen. Der eine erlaubt sich, was der Andre tadelt. Ein starker Grund, die Autonomie verdächtig zu machen.

Die Vereinigung heterogener Maximen ist selbst nur lose und schwankend. Die gegenseitige Hemmung bleibt immer noch eine Gegenwirkung von Innen her. Uebrigens sieht man die Schwierigkeiten, die Maximen zu vereinigen, in den Systemen der Sittenlehre. Die Glückseligkeitslehre namentlich wollte Güter und Pflichten vereinigen. Spinoza sogar die Frömmigkeit mit dem *suum utile*. Kant wollte hier ausschliessen, dort alles unter Einen Hut bringen.

Der Mensch lässt leicht gelten, dass seine Maximen vereinigt seyn sollten. Er hat einen allgemeinen Begriff des Sollens gebildet, wenn auch an der vollständigen Grundlage dieses Begriffs noch so viel fehlt. Nun findet er sich als Uebertreter. Hier ist er weich, und lässt sich verwunden durch den Vorwurf, das Verbotene dennoch gethan zu haben. Er erkennt das Schlechte leichter in den Handlungen als in den Gesinnungen. Die Reue heftet sich an einzelne beschämende Flecken in der Lebensgeschichte; vollends wenn dem ersten Schritte, dem unvermerkten oder auch schamvollen Ausgleiten, die leichtern spätern Schritte gefolgt waren, der Flecken sich also verbreitet hatte und die Rückkehr nun schwer wird. Nun verspricht man ihn zu entsündigen, mit oder ohne Besserung. Nun — Stufen der Heilsordnung!

Den Maximen gegenüber bildet der Mensch Pläne. Darin bestärkt ihn eine gleichmässige Erfahrung von dem Drucke, den er in der Welt erleidet, und gegen welchen seine Ueberlegung: wie da heraus? sich immer entschiedener stemmt. Der innere Krieg der Pläne gegen die Maximen ist nun, wenn die Maximen sittlich sind, ein Böses *mit Bewusstseyn;* und die Stufen der Heilsordnung werden nicht betreten, denn das passt nicht in den *Plan.*

Fehler. Bei jedem einzelnen Fehler muss der Erzieher zuerst dessen Bedeutung für das Ganze erwägen. Allerdings stehen die Fehler sehr häufig Anfangs einzeln. Sie sind vergleichbar dem einzelnen Irrthum, woraus allmählig der Wahnsinn entspringt, — die fixe Idee. Aber sie sind nicht lange einzeln; sondern greifen durch Wiederholung und Gewohnheit in ihrer *eignen* Vorstellungsmasse um sich. Diese Vorstellungsmasse wird dadurch auch relativ stärker und gefährlicher. Es bleibt nicht immer bei Grillen, deren Jeder in sich zu tragen pflegt. Dennoch werden sie sehr häufig überwachsen und erstickt oder unschädlich gemacht durch das Hervortreten anderer Bildungen. Oft wäre die Cur schlimmer als das Uebel. Man muss nicht gegen Sommersprossen ein Aetzmittel gebrauchen.

Dem Zöglinge aber muss der Erzieher die mögliche Bedeutung zeigen, welche der Fehler erlangen könnte. Das ist warnend für immer; — wenn es nicht *vergessen* wird! Die Wirksamkeit solcher Belehrung setzt voraus, der Zögling habe einen Begriff von seiner Gesammtbildung. Dieser Begriff fällt zwar schon ins frühe Knabenalter, aber er muss sich stets erweitern und berichtigen. Sonst verfälscht er sich.

Zwischen den Fehlern, die einzeln stehend bemerkt werden, zeigen sich andre, welche tief liegen, durch einzelne Spuren auf der Oberfläche. (Hier ist die ganze Lehre vom Ursprunge des Bösen zu vergleichen.)

Hang zur Sinnlichkeit. Ein Radicalfehler. Diät, Abhärtung, veste Regierung, neben der Sorge, die sinnliche Neigung, soweit erlaubt seyn kann, durch Befriedigung zu beschwichtigen. Wo geistiges Leben wach ist, da muss es durch den Unterricht in Athem gesetzt werden. Dabei moralische Vorschriften; denn die Selbstbeherrschung ist hier doch am Ende die Hauptsache. Die Erziehung aber kann das Temperament nicht verantworten. — *Arbeitscheu.* Dagegen Entbehrung. Hier hilft das Schulleben und die Schulzucht am meisten. — *Ungefälligkeit aus*

Bequemlichkeit. Verräth Schwäche der Regierung, die keine Bequemlichkeit neben der vorgeschriebenen Beschäfftigung hätte sollen aufkommen lassen. Einzelne Ungefälligkeiten lassen sich durch Tadel bessern. — *Abneigung vor dem, was genirt.* Zeigt im Allgemeinen Mangel an Triebfedern zum Handeln; und kann bei Reichen unverbesserlich seyn, wenn der ganze Mensch schlaff ist. Armuth wäre das Heilmittel. Den Dienstboten fällt so etwas selten oder nicht ein. — *Lügen.* Verhütung ist die Hauptsache. Lügenhaftigkeit ist wenigstens zum Theil Verwöhnung; und muss, wenn sie nicht sonst bösartig ist, wie eine Grimasse und Thorheit behandelt werden, indem man jedesmal dem Lügner zeigt, dass es ihm sehr wohl möglich gewesen sey, die Wahrheit zu sagen. Man muss ihm gleichsam das Wahrheitsagen *vormachen*, damit er es nachahmt. — Uebrigens freilich, reiner sittlicher Tadel, *nach* der Strafe. Eine Hauptsache aber ist, dass man sich nicht betrügen lasse, damit die Lüge ihren Zweck verfehle. Erlass der Strafe, wenn Wahrheit gesagt wurde. — *Empfindlichkeit.* Muss geschont werden bei Scherz und Tadel. Hat man aber das rechte Maass gehalten, so ist sie nicht zu achten. Bei guter, hebender Zucht kann sie nicht leicht aufkommen. Es giebt eine löbliche Empfindlichkeit. Diese muss laut anerkannt werden, wenn sie sich unerwartet zeigt. Ueberhöflich soll kein Erzieher seyn. An die deutliche und angemessene Sprache muss der Zögling gewöhnt werden, so wie ihn jede tüchtige Schule gewöhnt, die keine Complimente macht. — *Eigensinn.* Ist Schwäche der Erzieher, die ihre Stärke nicht kennen, sich selbst nicht trauen. In Krankheiten ist er nicht zu vermeiden. — *Geist des Widerspruchs.* Wird abgewöhnt. Man sagt dem Schüler und Zögling vor, wie er sich bescheiden ausdrücken solle. Nöthigenfalls kurze Regierungsstrafe. Zuweilen gründliche Belehrung; besonders scharfe Untersuchung und Nachweisung von Thatsachen. Etwas für gewiss behaupten, was man nicht weiss, kann als Lüge streng getadelt werden. — *Trotz.* Zeigt zuweilen ein ungekanntes Uebel an, was der Zögling sehr genau kennt, so dass er auf sein Besserwissen sich stemmt. Da, wo dies nicht unwahrscheinlich, scharfe Untersuchung. Ist aber Trotz mit offenbarem Unrecht verbunden: so muss er seinen Mann finden, nach den Verhältnissen Ist er ohnmächtig, so lässt man ihn sich selbst strafen. Hat er einen Rückhalt, so muss dieser fortgeschafft, oder die ganze Lage des Zöglings, Schülers, u. s. w. geändert werden. (Trotz wegen des vornehmen Vaters: Entfernung von der Schule, oder Aufkündigung des Erziehers! Wegen der schwachen Mutter: Entfernung vom Hause! Gegen die Lehrer:

Abbitte u. s. w. Trotz, der sich selbst gefällt, kann nicht schnell geheilt werden; man muss ihn nicht erbittern, so legt er sich nach gemachten Erfahrungen.) — *Kälte.* Man fordere keine Wärme, sondern nur Erfüllung der Schuldigkeit. Man suche aber Gelegenheit zur Erwärmung zu veranstalten. Man stosse nicht zurück. — *Gefühllosigkeit.* Man verhehle nicht, dass man darüber erschrocken ist. Entstand sie aus harter Behandlung: so muss diese aufhören, ohne doch zu verweichlichen. Auf Besserung ist nicht zu rechnen. — *Undankbarkeit.* Im Kleinen — abgewöhnt, indem man deutlich vorsagt, was sich gebührt hätte. Uebrigens nach Verdienst getadelt. — „Dankbarkeit ist Erzeugniss der Reflexion.“ Niemeyer III, S. 239. — *Zanksucht.* Soll schweigen. Regierung. — *Schadenfreude.* Strengster Tadel. — *Härte.* Ist sie wirklich? oder nur scheinbar? Im letzten Falle wird sie unter guter Behandlung sich lösen. Im ersten kann ihr nur widerstanden werden. — *Spottgeist.* Muss nachdrücklich durch seine Folgen gewarnt werden; auch kann man ihn durch willkührliche Strafen zu beugen, zu überwältigen suchen, wenn das Uebel nicht tief liegt. — *Selbstsucht.* Falsche Vorstellung von Sich. Nullpunct des Ich. — *Neid.* Strenger Tadel und Beschämung. Er darf aber nicht gereizt werden. — *Eigennutz.* Durch höhere Interessen zuweilen zu besiegen. Beschämung macht ihn verstockt. — *Gewinnsucht.* Auf strenges Recht zu verweisen. — *Geiz.* Der kleinliche ist zu verlachen. Der grosse muss andern Interessen weichen. — *Entwendung.* Muss aufgedeckt werden. Strenge Aufsicht. Entschiedene Strafe. Verhütung des Reizes. — *Stolz.* Nichtbeachtung. — *Falscher Ehrgeiz.* Wahrer dagegen. Verhütung des Reizes.

Alle solche Anweisungen bedeuten wenig. Die einzelnen Fehler gleichen casuistischen Fragen. Viele Fehler aber müssen in sofern als einzeln stehende behandelt werden, weil man in der Regel dem Zöglinge, besonders dem nicht mehr ganz jungen, nicht eher ankommen kann, als bis sie vor ihren eigenen Augen Anlass gegeben haben. — Alle diese Fehler haben eine andere Bedeutung, wenn sie in andern Altern vorkommen. Was mit Kinderphantasien eng verbunden ist, Eigensinn, Geist des Widerspruchs u. s. w., das geht mit ihnen, wenn die Erziehung auch nur unmerklich entgegenwirkt: — wenn nicht etwa eine phantastische Vertiefung Grundzug der Individualität ist, und *Erfahrungen* fehlen. Dagegen sind Züge des Neides, der Schadenfreude, sobald sie nicht mehr einzeln stehn, nicht durch vorherrschendes Wohlwollen aufgewogen werden, bei Kindern sehr bedenklich. Denn Wohlwollen, wenigstens Theilnahme, gehört

wesentlich zu den Tugenden des Kindes. Man stemme sich hier auf die Rechtlichkeit, welche Werk der Reflexion und der strengsten Gewöhnung seyn muss. — Rohheiten des Knabenalters erklären sich oft hinreichend aus früherer Vernachlässigung. Eine überlegene Männlichkeit des Erziehers tilgt sie; daneben Geistesbildung. Weichliche Schlaffheit dagegen ist bedenklich; auch Arbeitsscheu. — Stolz und Uebermuth des Jünglings zieht sich vor geistiger Ueberlegenheit zurück, wenn diese erkannt und verstanden wird. Dagegen ist Feigheit und Falschheit hier besonders schlimm. Nicht zu verwechseln mit der Blödigkeit eines Telemach, die aus Besorgniss herrührt, sich ungeschickt zu benehmen. — Ueber Fehler, die am Hervortreten gehindert wurden, täuscht man sich leicht; sie brechen oft genug spät und plötzlich hervor. Weniger würde man sich über Geistesanlagen, Talente u. s. w. täuschen, wenn der Unterricht beständig vielseitige Gelegenheit zu hinreichend freier Benutzung darbietet. Aber freilich, bald fehlt der Unterricht, bald wird er aufgedrungen und lässt der eignen Entwickelung nicht Raum. Oefter täuscht man sich bei gutem Unterricht so, dass man zu grosse Hoffnungen auf günstige Vorzeichen baut, die späterhin schmelzen.

Trägheit. Op.'s Trägheit, im sonderbaren Contrast mit seiner frühern Quecksilbrigkeit (da er ein kleiner Knabe war) und seiner spätern Gesprächigkeit, (die sich geltend machen wollte)*) — eine Trägheit, die auf längere Geistesthätigkeit eben damals folgte, da er sich recht entwickeln sollte, — war ohne Zweifel wesentlich Folge davon, dass die frühern Reize des Unterrichts nun gewirkt hatten, was sie konnten; und dass sich der Vorblick auf künftiges Wohlleben eröffnete. — B. H. war träge auf ganz andre Weise. Für den Kreis von Vorstellungen, die ohne Mühe im Zustande des Gleichgewichts neben einander bestanden, war er munter von jeher. Für höheres Geistige so lange faul und träge zugleich, bis er Nutzen and Ehre von beiden begriff, (das Gegenstück war mein eignes Bedürfniss, in früheren Jahren recht zur Unzeit doch eine höhere Beschäfftigung zu haben;) — *dann* wurde er sehr fleissig, auf seine Weise, aber mit kargem Gewinn. Hier war ein *fremder* Trieb, — Ehre, und mütterliche Ermahnung, — unfähig, das Interesse zu ersetzen und die Hemmung zu überwinden.

*) Welcher tüchtige Erzieher wird sich täuschen lassen durch das Gerede, was unwissende Jünglinge mit angenommenem Ernst über Wissenschaft führen? Sie wollen sich gelten machen. Das ist Alles. Es ist arge Prahlerei, die man nicht durch williges Eingehen fördern darf.

M.'s Trägheit war offenbar dadurch verschlimmert, dass er treiben sollte was nicht ging. Hätte man ihn bloss mit Mathematik beschäfftigen können, — mit Zusatz von Handarbeit.

O.'s Trägheit war offenbar zum Theil Folge der früheren Vernachlässigung im Unterricht; durch starke Eindrücke kam sie in Gang. Das Latein hatte ja immer seine Periode, wo die Trägheit durch Zwang musste überwunden werden. Mein früheres Französisch war in dem nämlichen Falle. Und jeder, der in späteren Jahren *um eines Zweckes* willen lernt, treibt sich selbst, indem er Zwang auf die Vorstellungsmassen ausübt, in denen das Lernen vorgeht.

Der Mensch ist oft träge aus Verstimmung, wenn er in seinem Thun nicht mehr *Sich* erblickt; Sich als Einen und denselben, indem sein Werk Eins bleibt, oder doch seine Werke Einem Plane, Einer Regel angehören. Der gesellige Mensch nun lebt im Wir; der Virtuose im Ich als einem Singular.

Wo man das Abstractum *Staat*, als Maschine aus solchen und solchen Geschäfftsmännern zusammengesetzt, die für solche Fertigkeiten und Kenntnisse solcher Unterweisung bedürfen, an die Spitze des Unterrichts stellt: wo der Begriff des Staates als des Vereins ähnlich gebildeter Menschen fehlt, die erst nach gemeinsamer Ueberschauung ihre Fächer theilen und vermöge gemeinsamer Ueberschauung fortdauernd zusammenwirken: wo der Begriff eines solchen Schulwesens fehlt, das die besondern Fertigkeiten als Zweige gewisser Hauptstämme zeige und lehre: wo die Ueberlegung fehlt, wie man in den Gemüthern der Schüler die Hauptarten des Interesse zur höchsten Energie bringen und von daher ihre Thätigkeit nach verschiedenen Seiten umherwenden könne und müsse, eine Ueberlegung, ohne welche sich die Zeit, deren jede Thätigkeit nach dem Maasse ihrer Stärke bedarf, um ihren Lauf zu vollenden, ohne welche sich daher auch die Menge und Folge der Lectionen, folglich am Ende die ganze Einrichtung der Schule, sofern nicht bloss gelehrt, sondern auch gelernt und empfunden werden soll, ebensowenig bestimmen lässt, als man die Zeit für eine Bewegung bloss aus dem Raum ohne Rücksicht auf Geschwindigkeit und Kraft würde berechnen können; da ist es natürlich, dass man zur Abhülfe des Bedürfnisses besonderer Berufsbildung, die nicht gerade eine gelehrte ist, besondere, von den übrigen Schulen abgetrennte *Realschulen* empfiehlt. Mich mahnt dies nur an die Nothwendigkeit, den allgemeinen wissenschaftlichen Gymnasien verschiedene *Nebenklassen* beizufügen, nicht bloss für Cameralisten

u. s. w., sondern auch für Theologen, Juristen, Mediciner. Denn die Studirenden nicht bloss Eines, sondern jedes Faches werden auf der Akademie viel zu sehr von den Studien, die sie als Brodstudien ansehen, gedrängt, behalten daher viel zu wenig Zeit theils für das höhere Wissenschaftliche der besondern Fächer, theils für das allgemein Bildende, also für die *Universität* als solche; sie gewinnen eben desshalb auch von dem Einzelnen nicht die liberale Ansicht, die nur aus dem Gesichtspuncte des Ganzen möglich ist. Leichte Elemente der Facultätswissenschaften nehmen auf der Universität eine kostbare Zeit weg, da sie doch von den Zöglingen einer *guten* Schule längst auf den Schulen selbst hätten gefasst werden können. Wie leicht sind z. B. die Anfangsgründe des positiven Rechts! Leichter selbst als die sogenannte *Mathesis pura*, die auch zur Schande der Schulen noch immer auf Universitäten gelehrt werden muss und dann selbst dort nicht gelernt wird.

Um nun zu zeigen, wie die Forderung einer besondern Realschule sich in die einer blossen Nebenklasse eines wohleingerichteten allgemeinen Gymnasiums auflöse: ist es nöthig, das Bild eines solchen Gymnasiums dem der Realschulen gegenüberzustellen.

Für eine Schule, die nicht ihre Schüler der Gefahr aussetzen will, unerzogen zu bleiben, ist es die erste Frage: welchen Theil des *erziehenden* Unterrichts sie übernehmen könne? Hier springt nun sogleich der Unterschied des synthetischen und analytischen Unterrichts hervor. Der letztere kann auf einer öffentlichen Unterrichtsanstalt nur solche Vorstellungsmassen treffen, die sich allgemein in der Erfahrung eines jeden vorfinden, oder die auf der Schule selbst Allen dargeboten werden; hingegen bei weitem der grösste Theil dessen, was der pädagogischen Analysis bedarf, ist individuell, ist persönlich und erwartet den Privaterzieher. Ganz anders ist der Fall beim synthetischen Unterricht. Denkt man sich mehrere Privatlehrer, die denselben bei verschiedenen Individuen gleiches Alters in einen regelmässigen Gang gesetzt haben, so werden nach einiger Zeit diese Lehrer in einen so ähnlichen Fortschritt kommen müssen, dass wenigstens für viele Gegenstände die Mehrzahl der Lehrer überflüssig wird, dass der Vortheil des gemeinschaftlichen Unterrichts vorwiegt, dass es mithin rathsam wird, die Privaterziehung an eine Schule anzulehnen. Rückwärts sollte eigentlich die Schule in jedes ihrer Lehrfächer nur solche Lehrlinge aufnehmen, deren Interesse schon für den Gegenstand durch vorgängige Privaterziehung entscheidend gewonnen wäre, (und nur

soviel Lehrlinge in jede Klasse, als zugleich thätig und wachsam erhalten werden können. Dies würde zum Theil von der natürlichen Disposition des Lehrers abhängen.) Auf der Schule wird also nur fortgesetzt, was zuvor schon eingeleitet und angefangen war. Und die Auffassung des Schulunterrichts, die allmählig hervortretenden Meinungen des Zöglings, seine Lecture, sein Umgang u. s. w., würden eine fortgehende Bearbeitung durch den analytischen Unterricht, also durch den Privatlehrer nothwendig machen, der unaufhörlich das Werk der Schule ergänzen und berichtigen müsste. Je gewisser nun aber die Zusammenwirkung der Privaterzieher und der Schulen im allgemeinen zu den frommen Wünschen gehört: desto wichtiger wird die Frage, ob nicht wenigstens der synthetische Unterricht dem grössten Theile nach und schon von Anfang an von der Schule besorgt werden könne? — Unter Voraussetzung einer streng regelmässigen Einrichtung stelle ich mir dieses als möglich vor. Eine Vorschule nach geläuterten Methoden von Pestalozzi, Olivier müsste zuerst das Verstehen und den Gebrauch der Sprache sichern, die elementarischen Auffassungen von Raum und Zahl besorgen, und, was wesentlich hierher gehört, die combinatorischen Uebungen veranstalten. Kinder von 8 bis 9 Jahren würden nun auf der öffentlichen Anstalt zum Homer und zu den regelmässigen Anschauungsübungen geführt werden können, wenn nur die Schüler nicht alle Einem Lehrer zugetheilt würden, — denn zahlreiche Klassen vertragen sich mit diesen Anfängen nicht wohl, — wenn also der Anfang durch mehrere coordinirte Lehrer zugleich gemacht würde. Diese fände man auf einem schon blühenden Gymnasium unter den Schülern der ersten Klasse, denen nur Anleitung und Aufsicht zu Hülfe kommen müsste. Die Fortsetzung des Griechischen durch Herodot und Xenophon, die ersten Uebungen im Lateinischen, (die mehr Exercitien als Uebersetzungen seyn müssen,) die Geographie, die Anfänge der Mathematik, nachdem das ABC der Anschauung Grund gelegt hat, dies alles kann alsdann füglich in zahlreicheren Klassen getrieben werden, wenn nur wirklich in dem Geiste des erziehenden Unterrichts verfahren wird. Etwa nach zurückgelegtem vierzehnten Jahre mögen sich nun diejenigen, welche sich den Cameralien u. s. w. widmen wollen, anfangen in einer Nebenklasse, die 4—5 Stunden wöchentlich hat, besondere Uebungen im Zeichnen und Rechnen u. s. f. zu treiben. Etwas später mögen Uebungen im Sprechen und im Geschäfftsstyl eintreten. (Die eigentlichen Uebungen des Styls gehören dem analytischen Unterricht, denn es sind Uebungen im Entwickeln der eigenen Gedanken

und Empfindungen, welche in der Sprache einen unverfälschten und unverkünstelten Ausdruck erhalten sollen; dazu gehört ein Privatlehrer, oder es gelingt von selbst.) In den letzten anderthalb Jahren des Schulbesuchs müssen nun ein paar Nebenklassen benutzt werden für angewandte Mathematik, besonders Baukunst, Maschinenlehre, Technologie, mit Rückblicken auf Physik, Chemie, Naturgeschichte und National-Oekonomie. (Naturrecht, eine Wissenschaft, deren Existenz bezweifelt wird, und Anthropologie, eine unglückliche Mischung aus leichtem naturhistorischem und unendlich schwierigem metaphysischem Stoff, mögen immerhin von allen Schulen verbannt bleiben.) Während nun die künftigen Cameralisten in diesen Nebenklassen beschäfftigt sind, bleiben die Theologen, Juristen, Mediciner und Philologen zum Theil versammelt in den Interpretationsstunden für schwierige lateinische und griechische Dichter und Redner, zum Theil gehen die Philologen in Uebungsstunden zum Lateinsprechen, und die Lehrlinge der höhern Facultätswissenschaften in die encyklopädischen Vorträge eines jeden auf sein künftiges Studium. Hingegen Logik, Physik, Chemie, Lecture neuerer Dichter, Trigonometrie mit ihrem Zubehör aus der mathematischen Analysis und Universalgeschichte, deren Vortrag in 6 wöchentlichen Stunden während eines Jahres (nachdem längst zuvor das chronologische Skelet gelernt war) den Schulunterricht krönen würde — diese Studien müssen das ganze Chor der jungen Musenfreunde beisammen halten, und nicht dulden, dass die Gemüther eben so auseinandergehn, wie die Aussichten auf den künftigen Beruf.

An einem solchen Gymnasium aber, dies ist der Hauptpunct, würden fast nur diejenigen arbeiten können, die sich zuvor als Privat-Erzieher geübt, und eben so sehr durch methodische Genauigkeit, als durch Talent und Eifer ausgezeichnet hätten.

Damit das Gymnasium auch für den analytischen Unterricht wenigstens etwas leiste, könnte man vielleicht zwei oder drei Personen ansetzen, die keine Schulstunden zu geben hätten, sondern die Schüler einzeln zu sich kommen liessen, und nöthigenfalls in deren Wohnungen und Familien Eingang hätten. Ich will diese Personen *Repetenten* nennen, wiewohl sie nichts weniger als stundenweise repetiren, vielmehr gesprächsweise lehren, die eigenen Aeusserungen und Arbeiten der Zöglinge analysiren, folglich das Gelernte und Gedachte auf mannigfaltige Weise zu reproduciren und eigene Productionen unter einander zu vergleichen und an vorhandene Muster zu halten behülflich seyn sollen. Dass die Stelle dieser Repetenten nicht durch den eigentlichen

Schullehrer vertreten werden könne, scheint aus drei Gründen zu erhellen. 1) Es gehört zum analytischen Unterricht eine feine Beobachtung des Lehrlings, wozu die Schullehrer in Nebenstunden schwerlich aufgelegt seyn werden; von denen vielmehr zu wünschen ist, dass sie ihre Arbeit ganz dem synthetischen Unterricht widmen, durch geistreiche Erholungen aber sich vor Pedanterei hüten mögen. 2) Der analytische Unterricht verlangt Männer, die sich nicht etwa mit der Zeit an bestimmte Lehrformen gewöhnen, welches durch häufig wiederholten synthetischen Unterricht unfehlbar geschieht; jene Männer müssen sich im Gegentheil eine immer grössere Leichtigkeit erwerben in jede Ansicht einzugehn, und jedem Individuum zur Entwickelung seiner Gedanken zu verhelfen. 3) Das Vertrauen der Lehrlinge wird immer in gewissem Grade abgestossen durch den Ernst der synthetischen Lehrstunden und durch die zuweilen nöthige Handhabung der Schuldisciplin. Und wäre dies nicht: so muss schon dem Schüler, indem er von dem in der Schule Gelernten *erzählt*, nicht zu Muthe seyn, als ob er *aufsagte*, wie es unfehlbar geschähe, wenn er demselben Lehrer, von dem er lernte, wieder erzählen sollte. — Uebrigens werden die Repetenten nicht bei allen Schülern zu thun, noch weniger bei allen gleich *viel* zu thun haben. Die Genies bedürfen ihrer nicht, die ganz stumpfen Köpfe können nicht, und die sehr verschlossenen Menschen mögen nicht ihre Hülfe benutzen. Mittelbar durch den Umgang der Schüler untereinander, wird jedoch auch für diese gesorgt, indem den offenen und fähigen Naturen ihre Gedanken und Gesinnungen, ihre Auffassungen aller Art zerlegt und verdeutlicht werden. Fragt man, woher die Repetenten zu nehmen seyen? so antworte ich: eben daher, wo man die synthetisch Lehrenden findet; unter den Vorzüglichsten der Privaterzieher. Die Zahl der letzteren wird zerfallen in solche, die den Lehrvortrag und bestimmte didaktische Formen lieben, und in andre, die ihrem Wissen und Denken keine Fesseln anlegen, es dagegen wohl nach Gelegenheit mit allerlei abwechselnden Einkleidungen schmücken mögen. Die letztern taugen nicht zum synthetischen Unterricht; sie sind aber die rechten Repetenten. Sie müssen durchdrungen seyn von den Wissenschaften, sie müssen auch die Lehrform der Schule genau kennen; aber der Anblick junger Leute, die in der Lehrform vesthängen, muss sie reizen, diese Gebundenheit in die höchst mögliche Freiheit und Gelenkigkeit zu verwandeln. Die nämlichen sollten billig Gemüth genug haben, um auch in Hinsicht der nöthigen Zucht (nicht Regierung) auf die Schüler ein wachsames Auge zu richten; damit sie den Privaterziehern

so nahe kämen, als möglich. Ihre wohlthätige Wirksamkeit würde für reiche Familien ein Antrieb mehr, sich Privaterzieher zu verschaffen, die das *ganz* leisten möchten, was jene unter so Vielen nur zum Theil ausführen könnten.

Für *Prima* gehören eigne Ausarbeitungen, eigne Lecture, mündliche Vorträge, *Schaffen von innen* und Apperception des absichtlich Zugeeigneten, nach bestimmter Anweisung und mit steter Correctur. Daher müssen die Vorkenntnisse sammt dem passiven Lernen in *Secunda* abgethan seyn; sie müssen schon ihre bestimmten Umrisse, Gestalt gewonnen haben In *Tertia* dagegen wurde ganz eigentlich *gelernt* und *gearbeitet* nach Vorschrift, um Vorrath zu sammeln; in *Quarta* wurde geistige *Unterhaltung* dargeboten; in *Quinta* wurde die enge Sphäre der Erfahrung *ausgeweitet;* in *Sexta* geschah die erste *Erhebung* zum regelmässigen Anwenden der *Zeit.*

Der Tertianer soll am meisten den Druck der Schule empfinden. Früher behandelt den Zögling weniger ernst und streng, später wird ihm die Arbeit schon leichter. Dem Tertianer schneidet die Schule *seine* knabenhaften Gedanken ab; sie setzt ihm Reihen zusammen, so wie er sie behalten soll; Reihen von Gegenständen und von Begriffen. (Synthetischer Unterricht.) Sie benutzt die gesunde Biegsamkeit des Knaben; der spätere Jüngling wird sich nicht so leicht fügen; den jüngern Knaben musste sich der Unterricht mehr anbequemen, damit er ihn fassen konnte.

Haben wir den guten Tertianer fertig: so wird sichs in *Secunda* und *Prima* wohl finden. Wo nicht: so ists zweifelhaft mit der spätern Bildung. Aber die Prüfung, nach welcher dem Jüngling gesagt wird, was er ferner zu wählen habe, sollte *Secunda* am Ende geben.

Ist es etwa wünschenswerth, dass ein ganzes Land in Hinsicht des Lehrens und Lernens gleichsam Uniform trage; und muss man die geistige Bildung der Einzelnen darauf einrichten, dass der Regierung die Uebersicht davon bequem und leicht gemacht werde? Kommt es hier auf eine Ordnung an, welcher alle auf gleiche Weise sich fügen sollen, damit man wisse, wie man mit ihnen dran sey? Statt dieser Meinung spreche ich als meine Ueberzeugung das gerade Gegentheil aus. Die pädagogischen Talente sind verschiedenartig; einer wirkt mehr durch Liebe, der andre mehr durch Auctorität; und so auch findet sich hier für dieses Fach, dort für ein anderes, ein trefflicher Lehrer. Es ist zuerst und vor allen Dingen daran gelegen, dass diese ver-

schiedenen Talente sämmtlich nützen was sie können; es kommt darauf an, sie alle in eine freie Bewegung zu setzen. Denn unsre Staaten und Nationen haben noch lange keinen solchen Ueberfluss an *guten* Lehrern, dass sie irgend einen, der sich vorfindet, verschmähen, oder seine natürlich wohlthätige Wirksamkeit darum einengen dürften, weil er seinen Gang geht, der mit dem vorgezeichneten allgemeinen Plane nicht gerade zusammentrifft. Dürfen wir uns einen Augenblick in den Standpunct einer verfügenden Behörde hineindenken, so, glaube ich, werden wir finden, dass alle Anordnungen uns zum Vorwurf gereichen würden, durch welche wir die Summe der nützlichen pädagogischen Thätigkeit vermindert hätten, anstatt sie zu vermehren; und dass die Entschuldigung, wir hätten alles dagegen recht ordentlich und gleichmässig eingerichtet, unsrer gar nicht würdig seyn könnte. Doch vielleicht erschrickt man bei dem Gedanken, welche vielförmige Lehrarten, welche Unvollständigkeit und Einseitigkeit in der Bildung der Einzelnen daraus hervorgehn würde, wenn hier ein Physiker seine Liebhaberei den Lehrlingen mittheilte, dort ein Kenner der alten, und anderwärts ein Kenner und Freund der neuen Literatur seine Vorliebe herrschend machte, während wieder anderwärts Mathematik, oder Geschichte, oder welches andre Fach, einen ausgezeichneten Lehrer, und darum auch ein Häuflein ausgezeichneter Schüler besässe. Allein man erwäge, ob denn dies Missverhältniss dadurch besser wird, dass man durch den Zwang eines vorgeschriebenen Lehrplans demjenigen, der sich über sein Lieblingsfach mit Vergnügen und mit Kraft aussprechen würde, dieses verbietet, und ihm und seinen Schülern andre Beschäfftigungen aufnöthigt, in denen das schöpferische Wohlgefühl, welches Kunst und Wissenschaft erzeugt hat und verbreitet, erstorben ist? Wer aber glaubt, dass ein solches Wohlgefühl in unsern Lehrern und unsern Schülern überall nicht zu finden sey, dass also auch die Schonung desselben nicht in Rechnung komme, der sieht das Lehren und Lernen wie ein Handwerk an; es bedarf nur ein wenig Consequenz, und er wird uns auch noch die Schädlichkeit dieses Handwerks erweisen, und uns auf gut Rousseauisch in die Wälder zurückrufen.

F. Zur Aesthetik.

Aesthetische Grundformen. Der *geraden* Linie und Ebene entspricht das Glatte, welches *störende* Auswüchse und Umschweife vermeidet. Auch die gerade fortgehende, ganz einfache Erzählung. Lässt sie Lücken, so müssen diese irgend eine Symmetrie zulassen; oder eine Steigerung. Der *Klimax* aber ist nicht *räumlich*, sondern *zeitlich*.

Getheilte Linie und *Ebene*, nebst *Parallele*, giebt schon *architektonische* Form. Desgleichen ist der Parallelismus Grundlage der Metrik; wobei die verschiedentlich getheilten Parallelen auf die verschiedenen Cäsuren hinweisen. Blosse Puncte lassen der Zusammenfassung mehr zu thun übrig. Je entfernter sie stehn, desto mehr Expansion und Contraction.

Das gleichseitige oder gleichschenklichte *Dreieck*, und das liegende oder stehende *Rechteck* führen weiter. Beim Rechteck ist schon eine *geringe* Abweichung vom Quadrat hülfreich zur Zusammenfassung, weil zuerst die Breite dazu sich darbietet, und die Auffassung dann der Länge nachgeht. Verschwindet die Breite gegen die Länge, so geht die jener gebührende Zusammenfassung verloren.

Hat die Erzählung eine breite Basis, wegen vieler zugleich auftretender Personen, und weiter Verschiedenheit unter ihnen (wie in W. Scott's Ivanhoe), so ist es desto schwerer, ihr am Ende die rechte Spitze zu geben. Die Fäden müssen dann um desto vester gehalten werden, und das Ueberschüssige muss sich früh allmählig absondern. Darin ist die Odyssee trefflich angelegt. Wo blieben wohl die vielen Personen, wenn Odysseus nicht die meisten erzählend einführte? Dagegen laufen Erzählungen, die von den Erziehungsjahren des Helden beginnen, hintennach breit auseinander, und beschreiben eine lange Linie, so dass aus doppeltem Grunde die Zusammenziehung schwerer fällt. —

Krümmungen sind Umwege, statt deren ein kürzerer Weg möglich. Vergebliche Strebungen sind entweder allmählige Umlenkungen oder Katastrophen. Jene mehr dem Roman eigen,

diese dramatisch. Diese letztern aber sind nicht Krümmungen, sondern winklichte Figuren.

Die *ganze Betrachtung der Form* tritt an die Stelle des unbestimmten Begriffs der *Einheit*. In grössern Werken ist die Einheit keine einfache Figur, sondern Figur in Figur. Dass ein Gedanke vorhanden, der sich zu formen strebe, versteht sich im Voraus, ehe von der Form die Rede ist. Dieser Gedanke enthält schon ein Mannigfaltiges, sonst könnte er nicht nach Form streben. Soll er nun Form erlangen, so muss er in Fluss kommen; wenn er auch diesen nicht, wie Homer, ausspricht, sondern wie Horaz (und Pindar?) grossentheils nur errathen, und anderntheils *anschwellen* lässt.

Die eine Hauptklasse des Aesthetischen beruht auf *Durchdringung bestimmter Vorstellungen*, die andere auf *correspondirender Bewegung* (stehendes, fliessendes und fortschreitendes Schöne sammt den Gegentheilen). Zum erstern gehört ausser dem Sittlichen noch das Harmonische, der Einklang der Farben; desgleichen wenigstens zum Theil die Gegenstellung der Charaktere in der Poesie, und der ähnlichen Verhältnisse unter den Naturkräften in der ästhetischen Weltauffassung; auch das Gefallende der Nachahmung, sofern sie wahr und treu ist und dadurch gefällt. Zum zweiten gehört erstlich das Architektonische, auch im figürlichen Sinne; dann im höhern Grade das Plastische, das Malerische der Natur und Kunst, die Melodie, der Rhythmus, die poetische Situation und noch mehr die Handlung.

Allein diese Abtheilung ist schwer zu verstehen ohne Psychologie. Obgleich nun auch die *Synthesis* der Künste hier zu früh kommt: so kann doch die *Analysis* derselben hier schon hülfreich seyn, um das Mannigfaltige, ja ganz Ungleichartige im Schönen leichter zu unterscheiden.

Poesie, die reichste der Künste, ist zwar in ihrer Vollständigkeit eine Kunst der mehr oder minder gebundenen Rede; wobei durch Rhythmus und Klang der Sprache (auch ohne Gesang) Ersatz gegeben wird für den Verlust, den die Form der Gedanken leiden muss, indem sie sich in den Faden der Rede verwandelt. Allein auch ohne das Wort hat der Gedanke seine Schönheit, und diese ists, welche das Poetische über das bloss Malerische und Musikalische erhebt. Der Gegenstand der Poesie nun ist allemal der Mensch, oder das nach menschlicher Art Aufgefasste; auch in der poetischen Landschaftmalerei, oder in religiöser Poesie; (ginge sie tiefer, so würde sie *Forschung*.)

Die Poesie soll nun entweder darstellen, für die Erkenntniss, oder mittheilen, fürs Gefühl. Im ersten Falle ist sie dramatisch, oder episch, oder didaktisch; im zweiten lyrisch. Die lyrische Poesie ist die natürlichste, weil Jeder das Bedürfniss hat, sein Gefühl ausbrechen zu lassen; aber das Schöne der lyrischen Poesie ist am schwersten bestimmt anzugeben. Soviel sieht man, dass sie nur von Gleich-Empfindenden kann verstanden werden; die Apperception durch Sympathie giebt ihr das Daseyn. Dem Gleich-Empfindenden nun giebt sie das Gefühl in mannigfaltigem Ausdruck vervielfältigt, und daher schon ihr Reichthum an Metaphern, an Gegensätzen, das Klingende des Reims, das Schaukeln in der Wiege des Rhythmus, sowohl beim Liede, als künstlicher in der Ode; kurz, die Menge von aufgebotenen Hülfsmitteln, die hier *gesuchter* sind, als bei den andern Dichtungsarten*). Wichtig ist ferner die *Bewegung* des Gefühls, sein Uebergang in Sehnsucht, oder in bevorstehendes Handeln (man denke an Liebeslieder, an Kriegslieder, Tanzlieder u. s. w.).

Die dramatische Poesie, welche allein *direct* darstellt und *vergegenwärtigt*, findet ihre Verhältnisse in *Charakteren*, *Situationen*, und in der *Handlung*.

1) Die *Charaktere* können *innerlich* schön seyn, oder das Schöne liegt in ihrer *Zusammenstellung*. Die erstere Schönheit ist nie ganz durch die zweite zu ersetzen. Man vergleiche Schiller's Don Carlos mit dem Wallenstein. Die innere Schönheit der Charaktere giebt jenem einen Vorzug, während alles Andre in diesem letztern besser ist. Wallenstein lässt schmerzlich fühlen, dass Thekla und Max nicht an ihrer rechten Stelle sind; im Carlos leisten sich die Bessern doch länger Gesellschaft, und sind die Hauptfiguren. — Sonst ist die Wahrheit der Charaktere, ihre scharfe Zeichnung, ihr Contrast, unübertrefflich im Wallenstein. — Die Haupt-Charaktere müssen aber Bewegung haben, sonst giebts französische Steifheit, bei welcher die Charaktere, was sie auch thun mögen, nur ihre Rolle aufsagen. Die Charaktere müssen in der Poesie Individuen seyn, nicht allgemeine Begriffe; und der Dichter muss Psychologie genug besitzen, um deren innere Beweglichkeit zu kennen.

2) Durch die *Situation* ergiebt sich eine merkwürdige Aehnlichkeit der Poesie und Malerei, die auch die Gegenstände nur von *einer* Seite, in einer Lage zeigt. Die Plastik anders; sie

*) Absichtliche Uebung in der Poesie sollte nie bei der Lyrik anfangen. Sie glückt nur, wenn die Wahrheit und Tiefe des Gefühls der schon vorhandenen Uebung in Versification und poetischer Darstellung begegnen.

gleicht eher der Lyrik, welche das Gefühl dreht und wendet, es in allerlei Contrast bringt. Doch thut die dramatische Poesie etwas ähnliches mit den Charakteren; wiewohl nur fragmentarisch im Vergleich mit der poetischen Erzählung, besonders dem Roman, wenn man Scott's Meisterwerke mit solchen Namen bezeichnen darf. Wie sind Elisabeth, Leicester, Ludwig XI, von *allen* Seiten gezeichnet! Dennoch ist Scott besonders gross in der *Auswahl* der interessanten Situationen, ohne welche die Poesie in grösseren Werken nothwendig prosaisch wird. An Situationen fehlts im Wallenstein, auch im Don Carlos, obgleich einige trefflich sind, wie der Schluss der Piccolomini, und ganz besonders die erste Zusammenkunft der Eboli und des Carlos, desgleichen des Posa mit dem König.

3) Die *Handlung* ist das, was von der dramatischen Poesie als ihr Eigenthum erwartet wird. Daraus entsteht leicht die Ansicht, als wäre Handlung *allein* schon poetisch; ohne Charaktere. Aber gleichgültigen Menschen mag begegnen was will, ihr Leiden und ihr Thun bleibt gleichgültig. Hingegen bei bösen Charakteren muss das Schöne durch die Handlung erreicht werden. Dies scheint Schiller im Wallenstein übersehen zu haben; den er im ganzen Stück eigentlich so weit als möglich entschuldigt, um ihn zur poetischen Person zu machen. Wallenstein dürfte viel böser seyn, wenn er nur etwas thäte, anstatt ins Verbrechen zu gleiten und ins Unglück zu stürzen. Darin ist Macbeth weit besser; er ist dramatisch, denn er handelt. Wallenstein wird geschoben von seiner Parthei, gereizt durch seine Feinde, verlockt durch die Gelegenheit, genöthigt, indem er zu spät noch umkehren möchte, verführt durch Aberglauben: aber das Stück handelt fast ohne ihn; und er ist gegen das Ende fast ganz zur leidenden Person herabgesunken; er wankt längst, ehe er fällt. — Die Braut von Messina dagegen hat Handlung, aber keine Charaktere, deren leere Stelle durch Lyrik so ziemlich bedeckt wird; daher man Theil nimmt am Unglück, nicht an den Menschen als Personen.

Wie wenig die Handlung allein, ohne anziehende Charaktere, vermag, das sieht man nicht bloss an den gemeinen Intriguenstücken, sondern ganz besonders an Schiller's Turandot; einem Werke, das, wenn es nicht auf grillenhaften Charakteren beruhte, wohl zu den musterhaftesten gehören würde; denn die Charaktere sind imposant, sie sind in Bewegung; die Situationen sind eigenthümlich; die Verwickelung schreitet immer fort, das Interesse an der Handlung bleibt stets gespannt. Das Stück sollte gefallen, aber es gefällt in Deutschland nicht, weil uns weiblicher

Stolz in der Liebe widrig, und in seiner kolossalen Grösse bei der Turandot, (die doch einer Darstellung werth scheint,) unerträglich wird. Ueberdies ist das gewaltige Liebesfeuer des Jünglings, das durch ein blosses Portrait entzündet wird, auch undeutsch. Das Stück gehört nach Italien, woher es kommt. Auch hat Schiller wohl etwas zu stark die komischen Farben aufgetragen, indem er das Mährchen in gehörige Ferne rücken wollte, was freilich erreicht ist. Ob die ältern Schiller'schen Stücke, wenn ihnen das Gemeine der Ausführung weggenommen würde, in Umarbeitung gefallen könnten, wäre eine interessante Frage. Die Räuber wecken bekanntlich viel Theilnahme, sowohl durch Charaktere, als durch Situation und Handlung; aber sowohl *dies* Stück, als das zu tief in gemeine Kleinlichkeiten versunkene, Kabale und Liebe, ist zu sehr zerreissend; und in solchen Fällen bedarf die Tragödie der wahren Geschichte oder doch einer dafür geltenden Fabel zum Hintergrunde; sonst ist der Dichter nicht genug entschuldigt wegen des Schmerzes, den er verursacht. Wie viel sanfter ist die Braut von Messina mit allen ihren Schrecken! Und wie viel lyrische Kunst ist dennoch aufgeboten, um das Gefühl zu mildern! — In Fiesco ist die Handlung Anfangs zu gedehnt, gegen das Ende verworren; wie im Don Carlos, wo man gar Mühe hat, den Posa zu begreifen, und erst seiner eignen Erläuterung bedarf. Schiller war früher zu dunkel, und gab sich später zuviel Mühe, klar zu werden; ein natürliches Schicksal jedes Schriftstellers.

Die Forderung an das Kunstwerk, es soll seyn *simplex et unum*, verlangt eigentlich: die Charaktere, Handlungen, Situationen, sollen als Anfang, Fortgang und Ergebniss wirklich so genau als möglich (also am besten vermittelst des historischen Hintergrundes, welcher das Handeln aus den Charakteren hervorruft und die Situationen genauer bestimmt,) unter sich zusammenhängen. Die Handlung darf durchaus nicht auseinander fallen, nicht ein getrenntes Interesse erzeugen; wiewohl allerdings *Verhältnisse verschiedener* Interessen.

Alsdann weiter folgt der Hauptsatz: *alles Schöne existirt im Zuschauer*. Es ist das Object, worin der Zuschauer sich *vertieft*, folglich sich vergisst. Hier weiter von der Apperception, und der dadurch stark veränderten Perception.

Eine Art von Zeichensprache, (Kunst-Abkürzungen u. dgl.) ist unstreitig in allen Bildwerken so bemerklich, als in einem Zeitalter, dem die Hieroglyphenschrift noch nicht ganz fremd

geworden, natürlich. — Aber *was* wollten die alten Dichter andeuten? — Homer zeigt deutlich genug, dass er *den Geist* des Menschen aus ihm heraus setze, ihn und sein Wirken durch *inspirirende* Götter erklärte, dass er eben so den Zufall in Absicht verwandelte und ihm das olympische *comité directeur*, eine geheime Gesellschaft, unterschob. So verherrlicht Raphael die unbefleckte Empfängniss. — Nicht aber das, *was* der Künstler seiner sehr befangenen, beschränkten, verkehrten *Meinung* gemäss sagen will, macht ihn zum Künstler, sondern die Mittel, die er in der Gewalt hat. Man soll nicht im Künstler den *Philosophen* suchen, — das ist er nicht. Darum braucht man sich auch nicht über Goethe's Leichtsinn zu ärgern, wie gewisse Theologen. Solcher Aerger ist übrigens die natürliche Reaction, welche auf Vergötterung der Künstler folgt. — Wahr ist übrigens, dass der ächte Künstler vom Kunstdrang getrieben wird; und nicht von einem *ästhetischen kategorischen Imperativ*, der keinen Sinn haben würde.

Jedes Kunstwerk soll ein Ganzes seyn, in welchem kein Theil mehr hervortreten darf, als die Gesammtwirkung erlaubt. Daher Einheit der Handlung im Drama, und Zusammenhang im Epos, welches Episoden nur seiner Länge wegen erlaubt. Hat das Kunstwerk nicht Einheit, so *zerstreut* es, und das Urtheil wird gehemmt, indem es sich bilden will. Denn es zerfällt in mehrere Urtheile, und doch ist der Gegenstand zusammenhängend. Das Gesammturtheil enthält aber jedenfalls unzählige Partialurtheile. Diese zu verknüpfen ist die Hauptsache. Daher der Umriss das Wichtigste. — Die Einheit ist zugleich *Ordnung*. Daher ordnet sich Anmuthiges, Erhabenes, Komisches, Seltsames, Interessantes, Hässliches sogar, (nur nicht Triviales, ausser wo es durch die Form veredelt worden,) der Einheit im Kunstwerke unter.

Die *Erhebung zum Unendlichen* aber scheint der Einheit zuwider. Hierüber bemerke man, dass die Ausfüllung des Gemüths durch das Schöne nothwendig mit einem unbestimmten Gefühl von Befreiung aus der Spannung des täglichen Lebens zusammenhängt. Schon die Erweichung des Gemüths, die *Freude der Trauer* bei Ossian, bei Homer, in der Tragödie, löset die Sorgen, entfesselt die Banden des Bedürfnisses, verhilft dem Menschen, dass er zu sich selbst komme; daher nun auch der Aufschwung des Gemüths zu Ahnungen des Höheren, des durchgehends Besseren, was von bestimmten Hoffnungen sehr verschieden ist, weil diese immer auch bestimmte Sorgen zurückführen, die Menschen wieder einkerkern würden.

Hiemit hängt die Vorstellung des *Spielens* zusammen, (das Spiel verräth den Affect, welcher sich senkt oder doch senken soll; eine ernste Kunst spielt nicht;) im Gegensatze gegen den Ernst der Arbeit; aber auch die Annahme einer harmonischen Thätigkeit aller Seelenkräfte, weil in jener Entfesselung eine mannigfaltige geistige Erregung sich von selbst einfindet, so dass man nach dem Genusse des Schönen sich zu neuer Arbeit gestärkt fühlt. Man zeichnet in dieser Hinsicht die *Phantasie* unter den übrigen angenommenen Seelenkräften aus; weit weniger Gedächtniss, Sinnlichkeit und Verstand; weil letztere durch das Gegebene gebunden sind.

Wesentlicher noch als die Ahnung eines Höhern ist die entschiedene Erhebung vom Gemeinen (dem Gemenge ohne Einheit) zum Idealen, worin, wie nach einem *Gesetze*, die sämmtlichen Theile des Kunstwerks sich zum Maximum der Wirkung vereinigen.

Geziertes, Raffinirtes, Unnatürliches, Verworrenes, Unerhörtes, ist oft genug die unwillkommene Beute dessen, der nach dem Schönen, Regelrechten, Seltenen, mannigfaltig Unterhaltenden, endlich dem Erhabenen jagte. Alles solches Verkehrte ist darin gleich, dass es in die Einheit der Gesammtwirkung des Kunstwerks nicht aufgenommen, sondern gleichsam als überschüssig und darum störend empfunden wird.

Will also Jemand ein Kunstwerk hervorbringen, so muss zuerst so einfach und so bestimmt als möglich der Hauptgedanke ihm vorschweben; dann muss ihm das Werk im Geiste nach allen Seiten zugleich wachsen; endlich muss es bis ins Kleinste ausgearbeitet werden. Nicht der Reihe nach kann ein Vers nach dem andern, ohne Plan, gedichtet werden. Musikalische Kunstwerke aber machen hier eine besondere Schwierigkeit. — Will Jemand Künstler werden: so muss er zuvor die Elemente des Schönen kennen, und seiner Phantasie höchst geläufig machen; und dann bei den kleinsten Einheiten den Anfang machen. Darum sind die Odyssee und Ilias so unbegreiflich gross, weil man die Vorarbeiten zu ihnen nicht kennt.

Ueber die Einheit hinaus scheint sich das *Romantische* zu bewegen, welches dem Classischen entgegensteht, „wie freier Rhythmus dem Verse“ (Bouterweck). So auch die schöne Landschaft (Reisegeschichten in der Odyssee). Vernachlässigung im Einzelnen versteckt hier die Absicht. Der Roman scheint eine Geschichte des täglichen Lebens. Die grossen Umrisse und die Haupteindrücke müssen sich dennoch ästhetisch vereinigen.

Dadurch werden grössere Kunstwerke möglich, selbst wo die Eleganz, das Hervorglänzen des Einzelnen fehlt.

Ueber die Einheit hinaus strebt ferner der *Ausdruck;* wo das Werk *scheint* etwas sagen zu wollen, was, wenn es wirklich gesagt wird, das Werk zum Zeichen macht, dem es dadurch untergeordnet wird. So die ausdrucksvolle Musik; die eigentlich nur als Kirchenmusik ganz anspricht, wo die Hoheit des Gegenstandes so gross ist, dass die Kunst sich ihrer Unterordnung nicht schämen darf. Die Oper ist wenigstens glänzend, wenn auch nicht gross. *Reiz* und *Rührung* gehört dahin. *Gränzen der Natürlichkeit!* Das Ideale darf nicht dem treffenden Ausdruck erliegen. Hier siegt die Regel der Schönheit über die Nachahmung und deren Interesse.

Grazie — flösst Zuneigung ein. Das Gefällige steht im Gegensatz gegen das Harte und Strenge, welches oft im Classischen liegt. Grazie zeigt *bewegtes* Leben. Ihr Zerrbild ist das Süssliche.

Die *Plastik* ist die edelste Kunst, weil ihre Ruhe den Zuschauer auf den Standpunct des ästhetischen Urtheils stellt. Daher bei den Alten das Classische! — Die *zeichnenden Künste* sind mehr andeutend, als die plastischen; (zwischen beiden steht das Relief.) Daher kann die Malerei mehr erzählen (historische Stücke), während die Plastik mehr charakterisirt. Bei der letzten ist einfache Grösse die Hauptsache; heftige Bewegung und Spannung erträgt die Bildsäule gar nicht; *Ruhe* ohne *Steifheit* ist das grösste Lob des Bildhauers. Nicht den Moment der eigentlichen Handlung, sondern den, welcher die *Absicht* kund thut, wählt er. Die Plastik hat alle schärfern Dissonanzen zu vermeiden, weil in der Ruhe keine Auflösung möglich. — Der Umfang der Malerei ist schon deshalb weit grösser, weil sich bei ihr so vieles im Dunkel versteckt halten kann, was bei der Bildsäule der offensten Kritik entgegenginge.

Musik — zeichnet*) Affecten, Leidenschaften, Stimmungen, — aber nicht Handlungen, nicht Gründe der Ueberlegung; — kaum Ironie und Satyre, obgleich ihr der Witz nicht ganz fremd ist. Dagegen schöne Sittlichkeit, Erhabenes, Wunderbares, Religiöses, Liebe, Grazie, Naives, Sentimentales, Komisches, Humor. — Oft nimmt sie die Poesie zu Hülfe, damit beide zusammen deutlicher sprechen.

Mimik ist Plastik mit Bewegung. — Declamation damit verbunden, giebt Schauspielkunst, ein Kunst der zweiten Potenz.

---

*) Warum *zeichnet?* Ihre Zeichnung ist ihre Form.

Die Masken der Griechen ersetzen und verhüten die falsche Repräsentation, die entsteht, wenn der Schauspieler einen Charakter *nur* im Allgemeinen auffasst.

Architektonik hat Ausdruck! Welchen denn wohl? Besser: sie drückt nichts aus, aber sie imponirt. Das Erhabene, Grosse, Reiche, Starke, — Zierliche, Liebliche, wird in der Umgebung, worin der Architekt ein *eigenthümliches* Schönes aufstellte, leichter unterschieden und empfunden. Kirchenmusik passt nur in die Kirche; das Oratorium und vollends die Opernmusik widersteht in ihr.

Die *schöne Gartenkunst* wird (mit Unrecht) als ein Anhang zu ihr betrachtet. Diese passt nur nicht in die Schweiz, *oder* im grössten Maassstabe.

Das Unterscheidende der *Poesie* ist, dass durch sie jedes Schöne unter der Bedingung dargestellt wird: es müsse sich der Sprachform fügen. Strenger: der metrischen Form, dem Verse.

Der schöne Geist ist deshalb nicht von selbst Dichter. Er kann auch Bildhauer, Maler, Musiker seyn, — oder vielleicht auch dies nicht, wenn ihm die Bestimmtheit der Raum-Auffassung, oder die Bestimmtheit des musikalischen Scharfsinns fehlt. Umgekehrt wird durch Gelenkigkeit des Sprechens, und durch Uebung in Sprachen mancher *minder* schöne Geist doch zum Dichter aufgefordert; „für ihn dichtet und denkt die Sprache."

Die Sprache setzt sich meist aus vorhandenen Allgemeinbegriffen sammt deren Zeichen zusammen; und sie wendet sich an Zuhörer und Leser, die in der nämlichen Sphäre von Begriffen und Bezeichnungen schon einheimisch sind. Darin ist Poesie viel bedingter als die andern Künste.

Das ästhetische Urtheil in der Poesie ist kein so unmittelbares, geht nicht so ganz aus vollendetem Vorstellen, (wie es eigentlich soll,) hervor. Es streift mehr seine Gegenstände, und braucht daher grössere Umrisse. Dagegen hat die Poesie viel mehr Elemente der *innern* Wahrnehmung; Gemüthsregungen sind ihr eigentliches Feld, die der Maler nur andeutet, der Musiker von den Vorstellungen bestimmter Objecte losreisst.

In der *lyrischen Poesie* tritt die Sprache am meisten hervor; sie wirkt auf den Gedanken, den sie in der Ode eng zusammenpresst, so dass er in ihr nicht Raum zu haben scheint, sondern keck angedeutet, sprungweise fortschreitend, den Hörer ins Nachsinnen versetzt, und ihn diesem überlässt. Daher kann eine Ode nicht lang seyn; sie würde sonst betäuben. Der gedrängte Stil eines Tacitus hat mit ihr viel Aehnlichkeit.

Die Ode verträgt nicht wohl den Reim, der durch sein Wiederklingen den Gedanken vielmehr einschliesst, als in Spannung setzt. (Dasselbe gilt vom blossen Hexameter.) Dagegen schmückt er das Lied, worin der Gedanke sich gerade so lang ausdehnt, als nöthig, um eine zierliche Form gleichmässig auszufüllen. So im Sonnett*); so auch in der sogenannten Anakreontischen Ode, die vielmehr nur Lied ist.

Die Ode hat eine unleugbare Aehnlichkeit mit dem Lehrgedicht; indem sie antreibt, ermahnt, befiehlt. Jedoch setzt die Ode ihren Gegenstand als bekannt voraus; durch rhetorische Exposition würde sie dem Gedanken die Spannung nehmen. Daher bekommt die Ode das Lyrische, Subjective, als Ausbruch eines reichen Geistes, der sich nicht darum kümmert, ob er verstanden wird. Welche Sprache würde ein höherer Geist, der rasch vorüberführe, sonst reden, als die der Ode?

Aus bekannten Metaphern lässt sich die Ode durchaus nicht zusammensetzen. Jede Ode kann nur einmal da seyn; und sie muss jedesmal aus einer neuen, eigenthümlichen Gedankenverbindung entspringen. Soll sie einen bekannten Gegenstand besingen, so bedarf sie dazu eines fremden, noch ungebrauchten Anknüpfungspunctes oder Bildes. Hat sie keinen eigenen Gedanken, so kann sie noch weniger die Gedanken spannen, sondern sie ist hohl und wird lächerlich und langweilig.

Vollendet in der Form, und sehr kunstreich in derselben, muss sie seyn, um bei der Unvollendung des nur angeregten Gedankens dennoch ein Werk darzustellen.

Die Kunst, den Periodenbau in das Metrum einzuflechten, gehört zu denen, die dazu vorgeübt seyn wollen; daran scheint es den misslungenen Versuchen sehr zu fehlen; denn mit dieser doppelten Sprachkunst allein ist schon viel auszurichten.

Das *Lehrgedicht* ist eine Art von Genre-Malerei. Es wäre Epos, wenn es eine bestimmte, einzelne Begebenheit erzählte; es schildert dagegen das Allgemeine oder auch Mannigfaltige

*) Horaz und Ovid hätten ohne Zweifel manches im Sonnett oder überhaupt in Form des Liedes gesagt, wenn sie in neuen Sprachen geschrieben hätten. Will man das nicht einräumen: so entsteht für die deutschen Dichter die Aufgabe, sich auch der alten Oden-Verskunst auch nach Klopstock von neuem zu bemächtigen. Die deutsche Sprache ist bildsam genug für den Hexameter, also auch für andere schwerere Maasse. Es ist nur Gemächlichkeit, das zu verkennen, die zur Eintönigkeit, zur Knappheit und Steifheit führt und zur falschen Eleganz. Was die Sprache *war*, giebt *Hülfsmittel*, aber nicht *Gesetze* für das, was sie werden kann. Sprachkünstler müssen sich nicht mit dem Nächsten und Bequemsten begnügen; sie müssen der Lyrik ihren weitesten möglichen Umfang schaffen.

einer oft wiederkehrenden Thätigkeit, z. E. des Feldbaues, der Schafzucht, der Jagd u. s. w. Eben dahin gehört die *Satyre*, wenn sie einen grossen Kreis auf einmal trifft, und das Einzelne in ihm rügt; die Epistel desgleichen, wenn sie Reflexionen zusammenknüpft. Vortheilhafter ist das *Spruchgedicht*, — weil es nur Einen Hauptgedanken hat; während die logische Verknüpfung unter einem Allgemeinbegriff nothwendig ein öfteres *Loslassen* des Gedankenfadens verursacht; welches der Einheit schadet.

Das Loslassen ist nun auch das Antipoetische, was vor allen andern Dichtungs-Arten das *Epos* zu vermeiden hat. Das Epos gleicht der Bildsäule. Wie sie, zeigt es durchaus nicht den *Künstler*, aber dagegen den *Gegenstand* von allen Seiten. Um nicht loszulassen, bindet es sich seiner ganzen Länge nach an einerlei Versart, die so klangreich und der inneren Abwechselung so fähig seyn muss, dass sie nimmermehr ermüde. Dazu passen, wie es scheint, nur der Hexameter und die Stanze; in die sich der Periodenbau höchst mannigfaltig einflechten kann. Der Stil darf nicht gedrängt seyn. Das schadet der Aeneide einigermaassen. Im Horazischen Stil würde man kein Epos lesen können. Selbst Herrmann und Dorothea hat eine bequeme Breite der Sprache, so kurz es ist. Der gedrängte Stil ist wie ein stark möblirter Raum. Einem solchen mag wohl die Geschichtserzählung gleichen.

Novellen, Mährchen, Romanzen und Balladen (letztre den Oden ähnlich im Zusammenpressen einer nur angedeuteten, springenden Erzählung) gehen dem Epos voran, wenn man sich von niedern Stufen zu höhern erheben will.

Epische Grösse der Begebenheit an sich, ist eine gewöhnliche Forderung, die aber sehr zweifelhaft genannt werden mag. Die Odyssee hatte sie eigentlich nie; die Iliade hat sie für uns nicht; die Aeneide noch weniger. So käme die Messiade am höchsten zu stehn; die Befreiung Jerusalems stünde in der Mitte. — Epische *Magie* — durchs Schicksal und durch die Götter? dadurch wird für uns die Ilias zum Mährchen; und selbst anstössig. Also erklärt das nicht den heutigen fortdauernden Beifall an diesen Werken. — Historische *Beglaubigung* (nicht *Bedeutung*) fehlt dem Herrmann und der Dorothea; sie, wie Scott's Werke, haben nur den historischen Hintergrund, den jeder Roman haben sollte; denn er darf nicht in der Luft schweben, um nicht unbestimmt in der Zeichnung zu werden. — *Einheit des Helden?* Ist eigentlich eben so wenig in der Ilias als im Ivanhoe; sollen Diomed, Aiax, u. s. w. überflüssig genannt werden?

Was aber braucht das Epos wirklich? — Es braucht höchste Genauigkeit in der Ausbildung und Verknüpfung. Die Charaktere müssen plastisch hervortreten; die Handlung muss bis ins Kleinste am Tage liegen, (so weit irgend nach ihr gefragt wird;) die Situationen müssen in ihrem Entstehen und ihrer Entwickelung ganz deutlich vor Augen liegen*). Die Arbeit des Dichters muss gleichförmig seyn; er soll nicht hie und da glänzen; er darf das Geringste so wenig vernachlässigen, wie das Grösste; denn das Grosse wird eben gross neben dem Kleinen; das Kleine aber muss durch den Vers und die Diction gehoben oder wenigstens getragen werden. — Die Handlung muss möglichst concentrirt seyn, damit sich des Kleinen nicht zu viel zwischen einschiebe, welches man geneigt wäre zu überspringen. — Die Charaktere müssen allerdings innerlich gross seyn; aber das Grosse will durch das Zarte gehoben seyn. (Andromache neben Hektor.) Auch gemeine Charaktere müssen in die Handlung eingreifen; das Bild des Lebens darf nicht einseitig beschränkt werden; man muss ganz hineinschauen. — (Gar mancher Roman hätte den Stoff einer Epopöe in sich, wenn seine Handlung concentrirt, seine Helden *am Ende* hinreichend thätig, und die Erzählung zusammenhängend genug wäre. Aber die meisten Romane sind rissige Bilder.)**)

Dass die Epopöe der Bildsäule gleicht, zeigt sich ganz besonders in der ersten Tugend ihre Handlung: *Wahrheit* (im ästhetischen Sinne,) und *Klarheit*. Hier unterscheidet sich von ihr das *Drama*.

Das *Drama* liebt das Geheimniss. Den dramatischen Perso-

---

*) Die Hauptbegebenheit soll *erklärt* werden. Die Frage: wie geschah das? ist zu beantworten. Darin unterscheidet sich der Roman vom Epos, der keinen grossen und schon bekannten Erfolg zu erklären hat. Der Epiker interpolirt nur; da man die Hauptsache weiss. — Das Interesse des Drama ruht auf den *Personen*, die man selbst persönlich vor sich sieht. Im Drama ist mehr Contrapunct dessen, was *Verschiedene* an verschiedenen Orten thun, und zwar gleichzeitig. Solches taucht nicht fürs Epos, weil es den Faden der Erzählung zerreisst.

**) Der Roman ändert eigentlich nur die *Bühne*. Wie das Drama sich an die Stelle des Epos setzte, weil der epische Dichter nicht leicht mehr die Zuhörer sammeln konnte, so will der Roman uns auf dem Sopha unterhalten. Seine Elemente sind dieselben, wie in aller Poesie; aber er verlangt weniger Anstrengung; daher seine *oratio pedestris*. Deshalb tritt bei ihm das Tragische und das Komische nicht so weit auseinander; er umfasst beides leichter, als ein Schauspiel von Shakespeare. Der Roman in Briefen wäre mehr zu cultiviren; er nähert sich dem Drama durch Vergegenwärtigung der Personen; er ist aber schwer zu behandeln, weil er die Erzählungen nicht so leicht herbeiführt.

nen ist etwas verborgen. Sie gehen wie im Dunkeln. Unwissend, was sich vorbereite, stürzen sie oder steigen empor. (Das ist weder Schicksal noch Zufall.)*) Zweideutige Orakel, Verführung durch Hexen, Zauberer, durch den Satan selbst, finden Platz in der Tragödie; eine glücklich entdeckte Verwandtschaft löst den Knoten im Lustspiel. Der epische Held dagegen schafft sich selber Luft.

Von dieser Seite schliesst sich der Roman mehr dem Drama an als dem Epos. Das Epos spannt nicht; es unterhält, auch da, wo es Furcht und Hoffnung weckt. Es ist zu lang für unbefriedigte Erwartung. Seine Situationen sind schön oder erhaben, jede für sich betrachtet. Im Drama dagegen ist Alles gegenseitig durch einander bedingt. Daher ist das Drama tiefsinniger; und bedarf einer schärfern Psychologie. Es zeigt die Charaktere (besonders die unbekannten!) im Innern; enthüllt ihre verborgenen Falten, und stellt sie in Contrast gegen die glänzende Aussenseite. Die sinnliche Gegenwart der Personen**) auf der Bühne thut selbst das ihrige, um den Contrast des Offenbaren gegen das Verborgene zu erhöhen. Das Epos entbehrt dieser sinnlichen Gegenwart; bei ihm kann also auch die Offenbarung des Geheimen keinen solchen Contrast hervorbringen.

Das Epos antwortet auf die Frage: Wie geschah das? Durch welche Mittelglieder gelangte die bekannte, grosse Begebenheit, an ihr Ziel? Wie bereitete sich der Ursprung Roms durch Trojanische Flüchtlinge? Wie wurde Jerusalem erobert? — Nicht Geheimes, sondern Unbekanntes, soll erzählt werden, dem, der es noch nicht weiss. Im Drama stehn die Personen vor Augen. Die Begebenheit entsteht aus ihnen; die Charaktere sind hier die Hauptsache. *In den Personen selbst* geschieht das, was

*) Die alten Dramen, deren *Charaktere und Entwickelung man schon kannte,* weil der Mythus ein gegebener war, konnten diese Eigenheit des Drama nicht so sehr hervorheben. Daher war das Drama einer weitern Ausbildung fähig. Diese empfing es in der Komödie früher, als in der Tragödie. Das grosse historische Drama, dessen Ende man voraus weiss, ist, wie die Malerei, Versinnlichung einiger Hauptmomente. Der Schauspieler muss für das Drama ebensoviel thun, wie der Dichter. — Wie, wenn sich extemporirende Schauspieler, *ohne Dichter,* den Stoff aus dem Epos oder Mythus selbst wählten? Das wäre das wahre *historische* Drama. Es gäbe aber unter gehöriger Verabredung auch das ganze Drama überhaupt. Einerlei Stoff könnte bei öfterer Einübung dadurch zu mancherlei Gestaltung gelangen.

**) Auf die sinnliche Gegenwart der *Personen* ist desto mehr zu rechnen, je weniger Illusion die Bühne in Ansehung der Umgebung (der Gefechte, u. s. w.) hervorzubringen vermag. Der Epiker kann eine Schlacht und einen Seesturm darstellen, der Dramatiker nicht.

geschieht; *sie* werden belehrt, bekehrt, glücklich oder unglücklich.

Der schöne Geist ist entweder ernst oder spielend. Letzteres ist verschieden nach den Affecten, von denen ausgehend er das ästhetische Urtheil zu gewinnen sucht.

Er ist ferner entweder activ oder passiv.

A. Der active ist	*B.* Der passive ist
a) nachahmend, oder	*a*) vergleichend (Original u. Bild), oder
b) producirend, oder	*b*) sich hinein versetzend, oder
c) veredelnd und vortragend.	*c*) beurtheilend.

Beide *a*) entweder in grossen Werken oder in kleinen Einzelnheiten; *b*) rücksichtlos beschäfftigt mit dem Gegenstande, oder rücksichtvoll, um auf Andre zu wirken; *c*) zum Ausführen und zur Aeusserung geschickt, oder stockend und in sich gedrängt; *d*) besonderen Gemüthsstimmungen unterworfen (individuell), oder frei (universell).

Bei allen diesen Unterschieden ist das Kunstfach noch unbestimmt; und es kann Einer um Rath fragen, welches Fach er wählen solle?

a) Der Nachahmer und Vergleicher muss in der Sphäre seiner klärsten Auffassungen bleiben. Wer viel Pferde gesehen hat, mag Pferde malen und gemalte Pferde beurtheilen u. s. w. Ausserdem hängt der active Nachahmer ganz ab vom Geschick zur Ausführung. Misslingt ihm diese auch nach eifriger Uebung, so beschränkt er sich auf passives Vergleichen.

b) Der Producirende, wenn er sich vom Reproducirenden, also dem ursprünglich-Nachahmenden, scharf unterscheidet, sucht einer vorhandenen Gemüthsstimmung Luft zu machen. Dieser nun kann fragen: will ich durch ein Gedicht, oder durch ein Bildwerk, oder durch Musik mir Luft machen? Hier kommen die Unterschiede der Künste am meisten in Betracht. Die Poesie bewegt sich am freiesten im Gebiete der Gedanken, Malerei ist am anschaulichsten, Musik giebt der Stimmung am schnellsten ihren Ausdruck.

Der Passive hat hier den Vorzug möglicher Vielseitigkeit, denn Einer kann sich in viel Mehreres hineinversetzen, als er Kunstübungen erreicht. Selten aber ist Vielseitigkeit in Kunst-Auffassungen frei von Abstumpfung. Diese muss der Producirende sorgfältig meiden; also wird er sich an Eine Gemüthsstimmung halten; es lautet nicht fein, wenn Einer rühmt: im Winter schreibe ich Tragödien, im Sommer Komödien.

c) Der Veredelnde, Vortragende, wird, je weniger er producirt, um desto sorgfältiger feilen, üben, wiederholen; einzelne

Gemüthsstimmungen werden ihn weniger beherrschen; in sofern kann er viele und verschiedene Kunstfächer durchwandern; aber die gesuchte Genauigkeit und Sicherheit erreicht er doch nur in Einem.

Was die verschiedenen Gemüthsstimmungen anlangt: so ist überhaupt *a*) die reinste und entschiedenste auch am sichersten, ihren Zweck sich richtig im Kunstwerke darzustellen, in Wahrheit zu erreichen; *b*) jede Mengung des Hohen und Niedrigen, des Feinen und des Burlesken ist ein Wagestück, das leicht den Anfänger verdirbt. Göthe's Nachahmer, W. Scott's Nachahmer, Shakespeare's Nachahmer mögen sich hüten! Insbesondere *c*) das Erhabene scheint zwar dem jugendlichen Enthusiasmus am nächsten, und leichter erreichbar als das Reich-Ausgestattete und Feine, was mehr Welt-Anschauung voraussetzt: aber auch die Gefahr des Rohen und Lächerlichen ist nahe, und das einfache Erhabene ist meist *erschöpft*, weil *selten*. *d*) Das Zierliche, Milde, Scherzhafte ist an sich weit mannigfaltiger, unterhaltender, für die grosse Mehrzahl lohnender; nur fordert es Feile. (Horaz) *e*) Das Humoristische darf nie *gesucht* werden, oder es wird Caricatur.

Nationalbildung zeigt sich in der Gesammtheit der Künste. Daher ist die schöne Literatur vorzüglich charakteristisch für jede Zeit einer Nation. Von der Idee der Nationalbildung aus sollte man die Kunst als ein Ganzes construiren können; natürlich in Verbindung mit Kirche, Staat, Schule, als den Lebenszeichen der Nation.

Hiebei käme es auf Dauer der Kunstwerke nicht weiter an, als in wiefern die Nationalbildung selbst den Ideen gemäss sich stets gleich bleiben soll. Damit besteht ein historischer Wechsel der zufälligen Form. In epischen Gedichten, Novellen, Dramen, beschaut die Nation ihre *Vergangenheit*, — wie in der Geschichtschreibung. In Bildsäulen, Monumenten, Bauwerken zeigt sie ihren Willen für die *Zukunft*. Diese stehen den *Gesetzen* zunächst. (Heutiges Marienburger Schloss. — Ein Tempel der Musik. Eine Zeit, die Sebastian Bach's und Händel's Kirchenmusik vergessen konnte, war unstreitig verstimmt, und hatte keine wahre *Lyrik*.)

IV.

Recensionen.

Allgemeine Pädagogik. Aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet von *Johann Friedrich Herbart*. Göttingen, 1806.

Das Buch hat keine Vorrede. Die gegenwärtige Anzeige kann ihre Stelle um so schicklicher vertreten, da der Vf., der nicht einen Augenblick zu verhehlen wünscht, dass er hier selbst spricht, über den wissenschaftlichen Charakter seiner Arbeit Einiges zu bemerken hat, das für manche Leser seiner Pädagogik mehr verwirrend als erläuternd möchte gewesen seyn.

Pädagogik als Wissenschaft ist Sache der Philosophie; und zwar der ganzen Philosophie, sowohl der theoretischen als der praktischen, und eben so sehr der tiefsten transscendentalen Forschung, als des allerlei Facta leichthin zusammenstellenden Räsonnements. Erziehungskunst als Fertigkeit in der Ausübung, ist Sache des Bedürfnisses; des allgemeinen, dringenden, täglichen Bedürfnisses; aber eines vielgestaltigen Bedürfnisses, welches andere Forderungen macht unter den höheren Ständen, andere unter den niedern, andere Versuche hervorruft in Schulen, andere in Häusern, andere Erfahrungen herbeiführt am männlichen, andere am weiblichen Geschlechte. Der denkende und zugleich praktische Erzieher ist demnach umringt, von speculativen Zweifeln sowohl, als von den Schwierigkeiten der genauen Anpassung an bestimmte Umstände. Die Grösse seiner Aufgabe muss ihn entweder sehr drücken, oder sehr erheben. Freilich oft wird auch das Grösste am leichtfertigsten unternommen und wieder weggeworfen. Und so sehen wir zwar viele Erzieher; aber wenige, die ihr Geschäft wie ein Werk ansähen, das nicht bloss angegriffen, sondern angefangen und ausgeführt seyn will.

Wer die rechte Art, an diesem Werke zu arbeiten, lehren will, dem bietet sich, in Rücksicht des Vortrags, zunächst eine dreifache Wahl dar. Entweder, er lässt die Erziehung gleichsam unter den Augen seiner Leser vorgehn; er lehrt nach einander, was nach einander zu thun sey: so Rousseau im Emile. Oder er zerlegt das Geschäft in seine Bestandtheile; und stellt neben einander, was zugleich, aber fortdauernd, zu besorgen ist. Oder

endlich, er deducirt die ganze Erziehung als Eine Aufgabe aus philosophischen Principien, und lässt nun diese Deduction sich nach ihren innern Gesetzen entwickeln, ohne sich an die Zeitfolge, und an die Rubriken der Erziehungssorgen zu binden. — Die erste dieser Methoden ist gut für den Rhetor, aber für die Sache die allerschlechteste; denn man muss, wie Rousseau das Geistige dem Körperlichen unterwerfen, um sich einbilden zu können, es lasse sich etwa das Continuum der fortschreitenden Geistesentwickelung wie eine Skale graduiren, wenn man nur die Epochen der Körperbildung zu festen Puncten annehme. Der Körper kann hemmen und anregen, — nämlich wenn zuvor etwas vorhanden ist, welches gehemmt und angeregt werde. Dieses aber ist das Eigenthum des Geistes, es wird geistig erworben, vermehrt, veredelt; die Zeitabschnitte *dieser* Veredelung voraus wissen zu wollen, ist eben so ungereimt, als es seyn würde, die Epochen einer künftigen Weltgeschichte im Voraus chronologisch zu bestimmen. Nur im Allgemeinen zu durchschauen, was in der Jugendbildung früher, und was später an der Zeit seyn werde: dieses schon ist vielmehr das Resultat, als der Anfang der pädagogischen Einsicht. — Wie nun die erste Methode unbefugt zerschneidet, was, an sich, stetig zusammenhängt: so lässt auch die zweite Methode noch fürchten, dass sie mit ihren Zerlegungen schwerlich durchkommen werde, da in der Erziehung kaum irgend Etwas sich von dem Andern möchte rein abgetrennt auch nur denken lassen. Erst die intellectuelle, dann die ästhetische, dann die moralische Bildung abhandeln, — vollends dann hinterdrein noch eine Didaktik, nach den Lehrgegenständen abgetheilt, vortragen: heisst es nicht das Vorurtheil begünstigen, als lägen diese Ausbildungen im Gemüthe neben einander, wie in den psychologischen Compendien? Schlimmer aber könnte wohl der Schriftsteller sein Verhältniss zu den Lesern nicht besorgen, als wenn er sich beigehen liesse, die dritte Methode zu erwählen. Denn aus welchem philosophischen Systeme soll er die Erziehung deduciren? Das eigene würde er ganz unnütz der unbefugtesten Kritik preisgeben; nur das öffentliche Misstrauen, welchem jedes neue System entgegengeht, könnte dadurch auf die Pädagogik hingezogen werden. Diese mag sich freuen, wenn sie den gesunden, geraden Blick ihrer Leser für sich gewinnen und sie *vergessen* machen kann, wie viel sie vorher der Freiheitstheorie auf der einen, und der Kopf-Organenlehre auf der andern Seite eingeräumt haben mochten.

Die gegenwärtige Pädagogik ist gar nicht so stolz, für ein speculatives Kunstwerk gelten zu wollen. Sie möchte zwar gern

von solchen, die ihr die Ehre erwiesen haben, sie von vorn bis hinten durchzulesen, dann auch noch einmal von hinten nach vorn gelesen werden; bei welcher Gelegenheit Manches von dem innigsten Zusammenhange der, in Begriffen unterscheidbaren, Theile des Erziehungsgeschäftes viel deutlicher hervorleuchten würde, als die symmetrischen Eintheilungen der Inhaltsanzeige vielleicht ahnden lassen. Denn, um nun den Bericht von dem Buche nicht länger zu verschieben, von vorn herein sieht Alles so ordentlich drin aus, wie in einem französischen Garten. Man findet zwei-, drei-, und viergliedrige Eintheilungen, die einander erst paarweise gegenüber stehen, und dann rechtwinklicht durchkreuzen. Wozu diese Pedanterie? Das mögen junge Erzieher beantworten, welchen kein Bedürfniss fühlbarer seyn kann, als das der *Uebersehbarkeit* aller Rücksichten, die sie zu nehmen haben. Die einander kreuzenden Eintheilungen sind solche, die sich wie Form und Materie verhalten. Und die combinatorische Art, sie zusammen zu fügen, ist zwar die leichteste aller wissenschaftlichen Darstellungsweisen, aber darum nicht minder unentbehrlich. Für Pädagogen möchte die auffallendste aller gemachten Unterscheidungen die seyn zwischen Regierung, Zucht und Unterricht. Nämlich das Ganze ist in drei Bücher getheilt; im ersten findet man die Regierung der Kinder kurz beschrieben und gleichsam vorweg genommen, damit nun die eigentliche Erziehung, d. i. die Geistesbildung, rein hervortreten könne. Als das, was ausgebildet werden soll, ist nun angegeben: Vielseitigkeit des Interesse, und Charakterstärke der Sittlichkeit; welche beiden Ausdrücke die Ueberschriften des zweiten und dritten Buches ausmachen. Im zweiten Buche ist vom Unterrichten, in dem dritten von der Zucht die Rede. Der Unterricht also ist in die Mitte gestellt zwischen Regierung und Zucht. Das charakteristische Merkmal des Unterrichts, dass hier Lehrer und Lehrling gemeinschaftlich mit etwas drittem beschäftigt sind, dahingegen Zucht und Regierung unmittelbar den Zögling treffen, ergiebt sich von selbst. Aber auch die Regierung, welche bloss Ordnung hält, ist wesentlich, und auch in der Ausübung verschieden von der Zucht, welche bildet. Dass hier das Wort „Zucht" in einem etwas ungewöhnlichem Sinne gebraucht ist, mache man dem Verfasser dann zum Vorwurf, wenn man zuvor bestimmt hat, was denn Zucht nach gemeinem Sprachgebrauch eigentlich sey? Es möchte bei der Gelegenheit eine Verwirrung offenbar werden, an welcher die öffentliche Pädagogik nicht weniger, als die der Privatpersonen leidet, dass man nämlich nicht weiss, worin denn das Erziehende der Zucht

eigentlich zu suchen sey? — Hierüber aus dem vorliegenden Buche zu referiren, ist in der Kürze unmöglich. Nur das muss noch bemerkt werden, dass der Titel nur eine *allgemeine* Pädagogik verspricht. Daher liefert auch das Buch nur allgemeine Begriffe und deren allgemeine Verknüpfung. Es ist darin weder von der männlichen noch weiblichen, weder von der Bauern- noch Prinzen-Erziehung die Rede; es ist so viel wie Nichts von Schulen gesagt; und die sogenannte physische Erziehung, welche durch ganz andere Begriffe gedacht werden muss, die eine eigene Sphäre für sich ausmachen, ist hier ganz ausgeschlossen worden. Natürlich aber erinnert die vollständige Uebersicht dessen, was zur durchgeführten Geistescultur gehört, mehr an männliche, als an weibliche Erziehung; und da überdies die allgemein-pädagogischen Begriffe von Instituten so bestimmter Art, wie unsere Schulen sind, nichts wissen können; da endlich eben diese Begriffe wenige Ansprüche an die frühesten Jahre der Kindheit machen dürfen, welche vielmehr den diätetischen Vorschriften vorzugsweise folgen müssen: so wäre es kein Wunder, wenn etwa ein öffentlicher Berichterstatter dem Publicum erzählte: diese so genannte allgemeine Pädagogik sey bloss in dem ganz speciellen Falle zu brauchen, da ein Hauslehrer einen einzelnen Knaben unter den Augen von Vater und Mutter vom achten bis achtzehnten Jahre zu erziehen habe.

Bei dieser Gelegenheit mag die verspätete Anzeige folgender Gelegenheitsschrift nachgeholt werden:

Göttingen bei Schneider: *De Platonici systematis fundamento commentatio. Professoris Philosophiae extraordinarii in Academia Georgia Augusta muneris rite adeundi gratia conscripta auctore J. F. Herbart.* 1805.

Es gehört zu den natürlichen Unvollkommenheiten aller philosophischen Systeme, dass unter den Lehrsätzen derselben für den Urheber selbst ein Unterschied der Geltung und durchgreifenden Anwendung Statt findet. Spätere Zusätze verändern oft wesentlich die Ansicht, welche die Principien festzuhalten geboten; besonders solche Zusätze, die das praktische Interesse einer theoretischen Grundlage aufdrang. Dahinein muss man sich zu versetzen wissen, oder man versteht keinen Philosophen. Beispiele sind häufig. Kant's Causalität intelligibler Wesen; eben desselben radicales Böse in der Freiheit; Fichte's Selbstbewusstseyn der transscendentalen Freiheit, dagegen Kant mit Recht, das heisst, nach der Consequenz, sogar das Selbstbewusstseyn der eigenen Moralität läugnete; Fichte's unendlicher Wille,

durch den die freien Geister von einander wissen, dem Idealismus zum Trotz, den er ausserdem in seinen bisherigen Schriften so scharfsinnig durchgeführt hatte; — diese und so viele ähnliche Fehler der berühmtesten Neuern sollten uns vorsichtig machen, wenn wir *Plato's* System erforschen wollen, sie sollten uns warnen, nicht eine absolut durchgeführte Consequenz zu erwarten. Nicht nur die Lehre von der Materie u. s. w. im Timäus ist offenbar ein verunstaltender Zusatz; sondern die Ideenlehre verliert schon da ihre erste Reinheit, wo dem Ἀγαθόν zu Gefallen die vollkommene Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit der Ideen, das strenge Ansichseyn einer *jeden einzelnen* von ihnen, eingeschränkt wird, nach der höchst bedeutungsvollen Definition: Ἀγαθόν αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι. Freilich so arg hat Platon gegen sich selbst nicht gefehlt, wie diejenigen ihn mit seinen anderweitigen bestimmtesten Erklärungen, und mit seinem ganzen philosophischen Charakter in Widerstreit setzen, welche die Ideen (nach dem Ausdrucke seines neuesten Uebersetzers) „zu lebendigen Gedanken der Gottheit" machen. Was war denn die Gottheit im Platonischen Systeme? Etwa ein Sublimat aus den Göttern des Volks? — Oder gar verwandt dem Ἕν des Parmenides? — Das Ἀγαθόν wenigstens, jenes αἴτιον σωτηρίας, ist nicht das Vorstellende zu den οὖσι, als blossen Vorgestellten! Abgewichen aber ist hier allerdings schon von dem allbekannten Ausspruch über das Schöne: οὐδέ τις λόγος! οὐδέ τις ἐπιστήμη! — ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν. Dass nun hier, und nicht dort, der Grund-Charakter der Ideen-Lehre angegeben ist, wie Platon sie denken *musste*, und, nach seinem eigenen vielbewährten Zeugniss, wirklich gedacht hat: dafür liegen in der angezeigten Abhandlung die Hauptstellen und Hauptbetrachtungen beisammen. Wir zeigen nur noch die Schlussworte an: *Divide Heracliti* γένεσιν οὐσίᾳ *Parmenidis: habebis ideas Platonis.* — Eine angehängte deutsche Beilage gehet die Abhandlung nichts an; ausser nur in sofern, als sie das Verstehen der, darin zusammengerückten Stellen aus den Platonischen Schriften den Zuhörern des Verfassers erleichtern sollte.

Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie, als Leitfaden zu Vorlesungen. Herausgegeben von *A. Kayssler*, öffentl. u. ordentl. Prof. der Philos. an d. Univ., auch Mitdirector der kön. Friedrichsschule zu Breslau. Halle, 1812.

Ein unrichtiges philosophisches Lehrgebäude muss seine

Fehler mehr und mehr zu Tage legen, je mehr Männer von Geist und Einsicht demselben ihre redlichen Bemühungen widmen. Ein solcher Mann ist der Vf. des angezeigten Buchs; das System aber, dem er folgt, ist im Wesentlichen das Schellingische. Welchen entscheidenden Einfluss Schelling auf sein ganzes Denken gehabt, das verräth schon die Sprache, mit ihren Mängeln, auf jeder Seite; und wenn der Vf., wie er gleich im Anfange der Vorrede äussert, sich zwischen Fichte und Schelling gewissermassen in der Mitte zu befinden glaubt, so möchte leicht etwas von Selbsttäuschung im Spiele seyn, die ihm seine Abweichung von dem letztgenannten bedeutender erscheinen macht, als sie ist. Solche Selbsttäuschungen kommen oft vor; am sorgfältigsten aber sollten sie verhütet werden bei der Schellingischen Lehre, die bei ihrer grossen Unbestimmtheit nur gar zu leicht von sich selbst abweicht, und daher keinen festen *Maassstab* abgiebt für das, was ihr gemäss oder zuwider ist.

Zwei Bemerkungen, die uns gleich beim ersten Blicke auffielen, wollen wir dem weitern Bericht, auf den sie einigen Einfluss haben werden, voranschicken. Erstlich: der Vf. philosophirt viel zu häufig über die Systeme andrer Philosophen, wo er bei dem Gegenstande der Philosophie selbst bleiben sollte; sein Denken über die Systeme ist von seinem Denken über die Sachen fast nicht loszutrennen; und um ihn zu verstehen, muss man sich jeden Augenblick zu Kant, Fichte und Schelling, oft genug auch zu Andern früheren, zurückversetzen. Wie unzweckmässig dies sey in einem *Leitfaden für Vorlesungen*, davon zu reden wolle man uns erlassen; wohl aber bekennen wir gleich hier unser Misstrauen gegen jedes Philosophiren, das seine Abhängigkeit vom Lesen dieser und jener Bücher nicht verläugnen kann. Ein solches ist nur zu sehr in Gefahr, die Irrthümer der Vorgänger zu vergrössern, und Missverständnisse des Gelesenen auf das Missverstehen der Natur zu häufen; in jedem Falle aber ist es kein *freies* Denken, welche grosse Rolle auch die Freiheit in dem ausgedachten Systeme spielen möge. — Unsere zweite Bemerkung betrifft die Anordnung des Buchs. Diese ist ganz so, wie sie nur bei einem Anhänger Schelling's vorkommen kann. Ueberall ist Anfang, Mittel und Ende. Wer das Buch zuerst hinten, oder zuerst vorne aufschlägt, wird es überall beinahe gleich fasslich und gleich schwierig finden. Schon die Ueberschriften der Abschnitte zeigen mehr eine beliebige Stellung, als eine Regel der Ordnung, oder vollends als einen nothwendigen systematischen Fortschritt. Von der Vernunft; von Gott; von der Welt; von der Seele; von der Freiheit; dem Bösen; dem Gesetz; der

Triebfeder und dem höchsten Gute; endlich von der Tugend als Gesinnung. In der Vorrede sagt der Vf. geradezu: „Jeder besondere Abschnitt, wird er auch für sich betrachtet, kann als eine neue *Erklärung* und *Bestätigung des Princips* gelten,“ (eine neue *Erklärung* sollte sehr überflüssig seyn, wenn gleich Anfangs die rechte gegeben wäre; und von der *Bestätigung eines Princips* haben wir vollends keinen Begriff. Man kann wohl *Lehrsätze* bestätigen, deren *Beweise* lang und verwickelt sind, und daher Besorgniss des Irrthums erregen; aber *Principien* müssen durch sich selbst unerschütterlich feststehn). „Die Theile dieses Systems von Erkenntnissen haben keinen andern Zusammenhang, als dass in jedem das Eine Princip in der Richtung und Form sich gestaltet, welche die bestimmte Stelle fordert.“ Wir wollen nicht fragen, woher denn überhaupt die Bestimmtheit und der Unterschied der mehrern Stellen komme, da dies zu der Frage gehört, wie dem Einen die Form beiwohne; aber bemerken müssen wir, dass der Vf., ungeachtet dieser Abwesenheit aller ächten Methode, dennoch von seiner Methode zu philosophiren redet, die freilich *dem gemeinen Begriffe* von Methode nicht entspreche, „nach welchem man verlangt, zuerst, dass das Princip *vor* und *ausser* der Erkenntniss selbst gefasst werde und verständlich sey; sodann, dass es entweder als *Werkzeug*, oder als *äusseres Bindungsmittel* gebraucht werde, wie man etwa in der Chemie gewisse Bindungs- und Auflösungsmittel, und in der Physik den Begriff der Causalität braucht.“ Dabei wird ein sehr achtungswerther Denker als Beispiel angeführt, indem derselbe einen solchen Begriff von Methode soll gehabt haben. Rec. trägt Bedenken, den Namen hier abzuschreiben, um einen grundlosen Vorwurf nicht zu wiederholen. Jedermann weiss, dass *vor und ausser der Erkenntniss* sich zwar wohl etwas *denken* und *verstehen* lässt; dass aber ein solches Gedachtes kein Erkanntes, am allerwenigsten ein Princip der Erkenntniss ausmacht. Das Princip muss selbst erkannt, ja *als* Princip anerkannt werden; darum ist es niemals ausser und vor, sondern allemal *in* der Erkenntniss. Ferner, jedermann weiss, dass man sich das Princip als ein weiter zu bearbeitendes Wissen, die Methode hingegen eher als das Werkzeug der Bearbeitung zu denken habe, (wofern nämlich überhaupt von einem Werkzeuge die Rede seyn soll;) daher denn das Princip eben so gewiss, als es nicht selbst die Methode ist, auch nicht selbst Werkzeug seyn kann. Was aber von äussern Bindungsmitteln gesagt wird, verstehen wir gar nicht; am wenigsten mit Hülfe der Physik und Chemie, deren Studium wir dem Verf. schon deshalb empfehlen

möchten, damit er nicht aus diesen Wissenschaften ungeschickte Vergleichungen entlehne. — Wir haben geglaubt, den *sehr ungemeinen Begriff*, welchen der Vf. von dem *gemeinen Begriff* der Methode gefasst hat, hier vorher bemerklich machen zu müssen, ehe wir sein eignes Streben nach Methode bezeichnen. „Das von mir anerkannte Princip," sagt der Vf., „ist nicht der Anfang, sondern die Summe aller Erkenntniss. Es entfaltet sich in drei Sphären, deren jede den Charakter der Einheit hat." Nach einem, unsers Erachtens völlig müssigen, Zahlenspiel aus dem Einmaleins, erfahren wir, dass die Rede sey von der absoluten Einheit, der Einheit des absoluten Gegensatzes und der Einheit der absoluten Vereinigung. Wir hören ferner, die Methode müsse sich von zwei Seiten objectiviren, nämlich als Schematismus der philosophischen Begriffe, und als Kunst der Dialektik. Diese beiden Methoden seyen noch gesondert; und darauf beruhe die Beschränkung und Unvollkommenheit des vorliegenden Buches. Eine strenge Dialektik werde *schärfere Bestimmung und Begränzung* der einzelnen Begriffe fordern müssen. Die *Methode* sey das nächste Ziel, nach welchem die Philosophen unserer Zeit streben sollen. — Hieraus geht denn wohl klar genug hervor, dass, nach dem Verf., das Wesentliche des Systems schon vorhanden ist, die Methode aber noch hintennach kommen soll. Wir erklären, dass nach unsrer Ueberzeugung ein System ohne Methode gar nicht existiren kann; und dass eine Methode, die hinterher, als eine Verzierung, dazu gesucht wird, für uns nicht das geringste Interesse hat. Was uns überzeugen soll, das muss vom ersten Augenblicke, in strengster Bestimmtheit und Begränzung der Begriffe, sofern dieselben bei jedem Puncte in Anwendung kommen, vor uns auftreten. Wo diese Forderung nicht pünctlich erfüllt wird, da tragen wir gar kein Verlangen, etwas von Ahnungen oder Anschauungen des Wahren, das wie durch einen Nebel durchscheine, zu vernehmen; indem wir aus der Geschichte der Philosophie nur zu gut belehrt sind, dass diejenigen, welche es nicht vom Anfang an genau nehmen, sich nicht etwa um Kleinigkeiten, sondern um das Ganze des philosophischen Wissens zu betrügen pflegen.

Nach diesen Vorerinnerungen werden wir nun unsern Bericht nicht von der Einleitung des Buches anfangen, sondern zuvörderst einige Stellen, die uns vorzüglich fasslich und bezeichnend scheinend, aus der „freien Uebersicht derjenigen Sphäre der rein philosophischen Erkenntniss, welche ehedem unter dem Namen der Ontologie befasst wurde," hervorheben, die wir auf der S. 73 u. f. antreffen.

„Die Vernunft," heisst es daselbst, „findet sich ursprünglich in einem Gegensatze, mit welchem das Bewusstseyn entsteht; sie findet sich als thätiges und denkendes Princip, umgeben von einem Körper, der zwar ein in sich selbst geschlossenes Ganze, aber zugleich in seinen Organen für die Wechselwirkung mit einer unendlichen Körperwelt geöffnet ist. Wie auch die Philosophie weiterhin definirt werden möge, so ist doch ihr erstes Streben dahin gerichtet, dass die Vernunft die wahre Beschaffenheit dieses Gegensatzes, und damit sich selbst in ihrem ursprünglichen Verhältnisse erkenne, und jede Definition muss zu ihrer Rechtfertigung auf diesen Gegensatz zurückgeführt werden. Dieser Gegensatz besteht aus zwei Gliedern, welche wie die mittleren Glieder einer verkehrten geometrischen Proportion aus zwei entgegengesetzen Verhältnissen genommen sind, so dass für die vollständige Erkenntniss des ursprünglichen Gegensatzes der Vernunft das erste Glied als Voraussetzung gefordert, das vierte Glied aber als Aufgabe gelöset werden müsste." (Sollten die Leser dieses undeutlich finden, so müssen wir zuvörderst versichern, dass wir hier nichts auslassen; sodann aber wenden wir uns mit ihnen an den Verf., der uns erklären wolle, wie das Gleichheitszeichen, das zwischen zweien *mittlern* Gliedern einer Proportion seinen Platz hat, hineingeschoben werden könne zwischen die beiden Glieder eines *Gegensatzes*, der, als solcher, allemal selbst ein Verhältniss bildet, und demgemäss entweder den beiden ersten, oder den beiden letzten Gliedern einer Proportion muss verglichen werden, hingegen mit den beiden mittlern nichts ähnliches haben kann. Uebrigens werden wir uns wohl nicht irren, wenn wir, um des Vfs. Sinn zu treffen, als erstes Glied die absolute Einheit, als letztes gesuchtes die absolute Vereinigung hinzudenken.) „Auch ist das Problem der Philosophie von den Pflegern derselben *immer in dieser Stellung seiner Theile*, wenn auch nicht von allen vollständig, gefasst worden. So meinten viele, die Vernunft müsse in diesem Gegensatze verharren, und sich damit begnügen, seine Unergründlichkeit zu erkennen; und alsdann wäre sowohl der Endzweck des Menschen, als die Mittel, ihn zu erreichen, unserer Erkenntniss entzogen. In dieser Meinung stehen zum Theil, und auf inconsequente Weise, die Empiriker; ganz und consequent die Skeptiker. Andere suchten das erste Glied, als nothwendige Voraussetzung und Grund des Gegensatzes, zu bestimmen; aber, indem sie die Vernunft auf das von dem Gegensatze umgränzte Gebiet des Bewusstseyns beschränkt, folglich den Grund des Gegensatzes ausserhalb der Vernunft gegeben glaub-

ten, blieb unvermeidlich ihnen wider ihren Willen der Gegensatz das Erste, und der Grund löste sich in den Gegensatz des Bewusstseyns auf. So verfuhr der Dogmatismus. Kant, der das Widersprechende dieses Verfahrens einsah, ging von der Voraussetzung aus, der Gegensatz des Bewusstseyns, die ursprüngliche Erscheinung der Vernunft, sey auch sich selbst Grund; ja er würde, wäre es ihm nicht zu hart und zu bedenklich gewesen, seine, eigentlich dogmatische, Gesinnung auch in Hinsicht auf die moralische Welt der Consequenz zum Opfer zu bringen, — selbst den Endzweck, und das höchste Gut des Menschen, als in Gegensatz gestellt, bestimmt ausgesprochen haben; *so wie in der That in seinen Schriften über praktische Philosophie nichts anderes geleistet worden*, und die vermittelnde Einheit, die er im Glauben an Gott als ausgleichendes Princip aufstellt, nur eine precaire ist. *Kant's System ist, wenn es in seiner Consequenz aufgefasst wird, nicht etwa bloss eine wunderbare Verschmelzung, sondern die einzig mögliche consequente Vereinigung des Empirismus und Skepticismus.*" (Rec. würde viel lieber die Kantische Lehre der Inconsequenz und der mangelnden Vollendung, als einer *solchen* Consequenz, beschuldigen.) „Man gewöhnte sich nun von dem Grunde, als einem *ausser dem Bewusstseyn* sich gebenden, ganz abzusehen, indem Niemand daran zweifelte, dass ein solcher Grund auch *ausser der Vernunft* gegeben seyn müsse. — Von Fichte'n wurde der Gegensatz des Bewusstseyns ganz auf sich selbst gestellt. Auf diesem Wege aber, und nach Absehung von dem Grunde des Bewusstseyns als dem ausser dem Bewusstseyn gegebenen, konnte weder die Idee des Endzwecks, noch die Mittel ihn zu erreichen, genügend bestimmt werden." (Der Vf. redet hier, wie wenn die Fichte'sche Lehre nur eine *Hypothese* gewesen wäre, die *darum* verwerflich sey, weil sie nicht leiste, was man von ihr verlange. Ja wir können uns des Verdachts nicht erwehren, dass ihm alle philosophischen Systeme in diesem Lichte erscheinen.) „Die Speculation musste nun wieder zu dem Grunde zurückkehren; und da eine Rückkehr zum Dogmatismus nach Kant nicht mehr möglich war, so wurde nun der Grund zwar als gegeben ausser dem Bewusstseyn, sofern er durch den Gegensatz bedingt und begränzt ist, doch aber nicht als gegeben ausser der Vernunft, der vorzüglichste und erste Gegenstand der philosophischen Erkenntniss."

Wir haben diese lange Stelle fast mit den eigenen Worten des Vfs. angeführt, weil es bei ihm, der so viel in Andern und über Andere denkt, wichtig ist zu wissen, wie er die Andern ver-

steht. Uebrigens ist hier nicht der Ort, Kant und Fichte gegen die seltsamen Vorstellungsarten des Hrn. K. zu vertheidigen; über sein eigenes Verfahren aber erlauben wir uns einige Bemerkungen. Zuvörderst war uns der Anfang dieser Stelle willkommen, weil sich darin wenigstens die Absicht zeigt, mit etwas Gegebenen und Bekannten, nicht aber mit eingebildeten intellectualen Anschauungen, das Nachdenken anheben zu lassen. Denken und Materie sind etwas *Vorgefundenes;* dieses muss von allem, was der Philosoph hinzudenkt, sorgfältig unterschieden werden; und wenn der Verf. sein erstes Glied als ein *gefordertes*, das vierte als ein *zu suchendes* bezeichnet, so sind wir damit in sofern einverstanden, als dadurch beide gemeinschaftlich dem Vorgefundenen entgegengesetzt werden. Auch darüber wollen wir mit Hrn. K. nicht rechten, dass er die Vernunft sich finden lässt als thätiges und denkendes Princip. Zwar, das Princip ist keinesweges vorgefunden, sondern ein hinzugedachter Begriff; und ob das Denken ein Thun oder ein Leiden sey, darüber entscheidet die unmittelbare Selbst-Auffassung gar Nichts, indem das Thun sowohl wie das Leiden gleichfalls hinzugedachte Begriffe sind. Wollten wir also Hrn. K. bei den Worten halten, so müssten wir ihn hier einer Erschleichung beschuldigen; aber es scheint, er habe sich an dieser Stelle populär ausdrücken wollen. Mehr Anstoss nehmen wir an einem Puncte, den Hr. K. vermuthlich für allgemein zugestanden hält; daran nämlich, dass hier ohne Weiteres angenommen wird, die Philosophie habe *Ein einziges erstes* Problem, und dieses erste Problem liege *in der Art und Weise, wie der Mensch Sich finde.* Diese Meinung ist nichts als eine Angewöhnung der deutschen Philosophen seit *Reinhold*, der zuerst von Einem Grundsatze der Philosophie redete, als von *dem Einen was Noth sey.* Wie schädlich und verkehrt diese Angewöhnung ist, kann hier nicht entwickelt werden; unbefangenes Studium älterer Systeme aber muss einen Jeden belehren, dass dieselben sich eine solche Ansicht gar nicht aufdringen lassen, indem es für sie viele und mannigfaltige Anfangspuncte der Untersuchung giebt, deren jeder, wenn man will, der erste seyn kann. Wie sich Hr. K. seine Auffassung der Systeme dadurch verderbe, dass er ihrer aller Problem in Eine Form bringen will, anstatt sich unbefangen der Eigenthümlichkeit eines jeden hinzugeben; dies können kundige Leser schon aus der angeführten Stelle vermuthen. — Was nun aber den Hauptgedanken betrifft, — diesen nämlich, zu dem Vorgefundenen ein Glied fordern, und ein anderes daraus suchen zu wollen, — so wird die Unzulänglichkeit (um nicht zu sagen die Unrich-

tigkeit) desselben sich sehr leicht mit Hülfe der vom Verf. selbst dargebotenen mathematischen Einkleidung zeigen lassen. Aus der Proportion $x:a=b:y$ folgt $y=\frac{ab}{x}$, oder $x=\frac{ab}{y}$, das heisst, es ist dadurch bloss ein Gesetz der Abhängigkeit zwischen x und y festgestellt; x ist eine Function von y, oder, wie man will, auch y eine Function von x; daher erstlich, nach Belieben *jedes von beiden* als das Geforderte, und alsdann das andre als das Gesuchte kann betrachtet werden; zweitens *jedem unter unendlich vielen möglichen Werthen* der einen Grösse, auch allemal ein möglicher Werth der andern Grösse entsprechen wird. Hr. K. beschuldige uns hier nicht einer Uebertreibung seines Gleichnisses. Es liegt in der Stellung, die er selbst dem ersten Problem der Philosophie zu geben für gut findet, dass die uranfängliche Einheit, nicht, wie sichs gebührte, durch folgerechte Schlüsse aus dem Gegensatze des Bewusstseyns abgeleitet, sondern vorausgesetzt und gefordert werde. Dieses Voraussetzen und Fordern hat keine Regel; es kann mannigfaltig seyn, wie ein Jeder will; nur dass alsdann aus der Art, wie man sich das Bewusstseyn beliebig erklärte, auch eine jetzt nicht mehr willkührliche Anerkennung des letzten Ziels sich ergebe. Doch lässt sich dies auch umkehren; jeder bestimme sich nach Belieben sein Ziel, so findet er nach gehöriger Rechnung, wie er sich den Erklärungsgrund des Bewusstseyns zu denken habe. Das folgt aus den Ansichten des Verfassers. Will man dem entgehn, so muss ausser der obigen Proportion noch eine zweite, von ihr völlig unabhängige, mit ihr gleich ursprüngliche, Vergleichung zwischen x und y gegeben seyn; alsdann erst verwandeln sich beide aus fliessenden in bestimmte Grössen. Mit andern Worten: der Verf. muss zu seinem Problem der Philosophie noch eine andre, davon schlechthin unabhängige, Bestimmung über den Zusammenhang zwischen seinem geforderten ersten, und seinem gesuchten letzten Gliede hinzufügen; alsdann erst hat die Willkühr ein Ende, und die Untersuchung kann nun beginnen. Damit aber hört jenes Problem auf, als einzig erster Anfangspunct der Philosophie voranzustehn; indem seine Unabhängigkeit durch etwas anderes, ihm Coordinirtes, muss ergänzt werden. — Die Schellingianer werden nun wohl, um diesen Verlegenheiten zu entgehen, am räthlichsten finden, bei ihrer intellectualen Anschauung zu bleiben, die ihnen ihr erstes Glied ohne Mühe giebt und setzt; wir aber werden der Meinung bleiben, dass sie da nur einen Fehler durch den andern, noch weit grösseren, zudecken.

Wir könnten nun tiefer in das Werk und in die Lehren desselben eintreten, nur ist die Frage, in wiefern wir Dank damit verdienen werden? Von der Einleitung vieles zu sagen, ist schon deshalb nicht nöthig, weil, wer die neuern Systeme kennt, ohnehin in das ganze Buch eingeleitet ist; wer mit denselben unzufrieden ist, ihnen durch jene Einleitung nicht geneigter werden wird; und wer als Unkundiger dazu kommt, hier alles dunkel und unzusammenhängend finden muss. Auf der ersten Seite ist vom ersten Aufblicken und Weinen des Kindes, auf der sechsten von Kant, Reinhold, Fichte, Bardili und Schelling die Rede. Gleich darauf wird von allen Philosophen vor Kant behauptet, sie hätten die Vernunft in ihrer angebornen Einheit mit dem Object bestehen lassen; und von Kant erzählt, er habe die Vernunft, auf eine einzige und wunderbare Art, in und von sich selbst getrennt, indem er sie, *die Vernunft*, einerseits als das *objectlose* Subject in der Einheit der Apperception, *andererseits in dem Dinge an sich* (wie kommt das hierher?) *als das subjectlose Object* aufgestellt. Recens. hat sich lange Jahre hindurch mit Kant's Schriften beschäftigt, niemals aber etwas gefunden, das mit der einzig wunderbaren Erzählung des Verfs. nur die entfernteste Aehnlichkeit hätte. Gleichwohl geht der letztere von hier aus mit raschen Schritten weiter, ohne sich nur umzusehn, ob die, welche er einleiten will, ihm folgen können oder wollen. Wir verlassen ihn an dieser Stelle, um zu sagen, dass wir den Vortrag durchgehends in den übrigen Theilen des Buches besser und sorgfältiger articulirt gefunden haben.

Aus den Hauptabschnitten des Werks weiter zu berichten, dies wird uns dadurch erschwert, weil des Alten und Bekannten, wovon Jeder schon oft gehört, und worüber Jeder sich selbst längst ein Urtheil gebildet hat, gar zu Vieles sich entgegendrängt. Uns hat gleichwohl Manches deshalb angezogen, weil wir darin ein ehrliches, unumwundenes Eingeständniss der Irrthümer finden, um derentwillen wir dieses und alle ähnlichen Systeme verwerfen; während man aus andern Schriften, die zu der nämlichen Klasse gehören, die Streitpuncte oft erst aus einer Fluth von Worten, aus einer verblümten Rednerei und aus einer anstössigen Polemik mühsam hervorsuchen muss. So ist namentlich der eigentliche Mittelpunct aller falschen Speculation, der Unbegriff einer *Entfremdung dessen was ist, von sich selbst*, — dieser Proteus, der in den mannigfaltigsten Gestalten in allen Systemen wiederkehrt, und bald als immanente, bald als nach aussen wirkende Kraft, bald als Freiheit, bald als Nothwendigkeit, bald als ein Thun, bald als ein Leiden auftritt, — hier gleich im Anfange

des ersten Abschnitts (von der Vernunft) mit einer naiven Deutlichkeit hingestellt, die kaum noch etwas zu wünschen übrig lässt, und die billig hinreichen sollte, um auf immer und entscheidend vor ihm zu warnen. „Das Seyn (so lehrt der Verf.), ist in sich schlechthin; und wenn es das Bewusstseyn begründet, so geschieht dieses *nicht durch dasjenige, was in dem Seyn das Seyn ist, sondern durch ein Anderes, was in und mit dem Seyn zugleich sich giebt.*" Gleich darauf hören wir, dass auch das *Selbst*bewusstseyn, zwar weder in dem, was das Seyn im Seyn ist, noch in dem eben erwähnten *Anderen des Seyns*, sondern in einem *Dritten des Seyns*, welches *mit dem Bewusstseyn zugleich sich giebt*, — seinen Grund findet. Indem wir solchergestalt das Andre und das Dritte des Seyns schlechthin zu setzen uns nicht entblöden, werden natürlich die schwersten Fragen auf einmal zum Verwundern leicht! Dies zeigt sich auffallend in folgenden Sätzen unter der Ueberschrift: Von der Form des Gegenstandes der Vernunft. Sie lauten so: „*Form ist das Andersseyn des Wesens als des Einsseyns. Das Wesen als das Andere von sich selbst ist der Act des Wesens. Zwischen Wesen und Form wird durch den Act ursprünglich kein anderer Unterschied gesetzt, als dass das Eine des Wesens durch den Act, und in ihm, ein Vieles ist.*" Und so ferner. Indem der Rec. den Verf. versichern muss, dass er nicht umhin könne, alle diese absoluten Sätze absolut abzuläugnen, wandelt ihn fast ein Bedauern an. Denn es wäre doch ungemein bequem, in diesem Geiste fortfahrend alle Systeme der Philosophie zu vereinigen und zu erklären, indem man nur nöthig hätte, einem dieser Systeme ein zweites zu verknüpfen als *das Andere des Ersten*, dann noch eins daran zu heften als das *Dritte des Ersten*, und so fort. Vielleicht liesse sich auf diese Weise auch die längst gewünschte Religions-Vereinigung zu Stande bringen, indem man diejenige Kirche, welche von der andern als ketzerisch gescholten wird, derselben als ein Anderes von ihr selbst beifügte. Ja wenn nur die gemeine Wirklichkeit nicht so starr und unbiegsam wäre, so könnte man auch die Monarchie mit der Demokratie befreunden, indem man zeigte, die Demokratie sey nichts weiter als nur ein Anderes von der Monarchie. — Gleichwie nun aber dies alles sich nicht will ausführen lassen, so auch wollen wir, wo einmal vom Seyn die Rede ist, bloss und lediglich von demjenigen hören, was in dem Seyn das Seyn ist; und stossen dagegen unerbittlich alles von uns, was *in* dem Seyn *nicht* das Seyn wäre; fest überzeugt, dass, falls wir in diesem Puncte nachgäben, wir uns sogleich jedem Aeussersten der Ungereimtheit

würden Preis gegeben haben. Uebrigens ist es uns längst vollkommen klar gewesen, dass um diesen Angel sich alle Systeme drehen, die mit dem Spinozismus irgend eine Aehnlichkeit haben.

Dass nun ferner nach dem Verf. in der Vernunft sich Gott offenbare; dass Gott in der Identität seines Wesens Grund von sich selbst sey; dass die Existenz oder Wirklichkeit Gottes die unendliche Exposition seines Wesens als des unveränderlichen sey; dass der Act, selbst der göttliche, seiner Natur nach, das göttliche Wesen nur in Unendlichkeit, d. h. in unendlicher Vielheit zu erfassen vermöge; dass die Unterscheidung, welche der Act zwischen dem Wesen und seiner Existenz macht, in der Intelligenz aufgehoben sey; dass das Verhältniss Gottes zur Welt nicht unmittelbar aus seinem Wesen, sondern aus seiner Existenz hervorgehe; dass der, von der realen Unendlichkeit sich lösende Act, der Act der Schöpfung sey, und vor (ausser) aller Zeit in die ewige Selbst-Offenbarung Gottes falle; dass das Erschaffene nicht aus Nichts erschaffen, sondern umgekehrt, ein entstandenes Nichts sey, von einer andern Seite aber auch als gar nicht entstanden könne angesehen werden; dass die menschliche Erkenntniss das Band sey, welches die endlichen, von Gott und von sich selbst abgesonderten Wesen mit Gott einiget; dass in der freien That der Intelligenz das einigende Princip liege; dass durch die Wissenschaft die einzelnen, veränderlichen, Formen der Herrschaft der Zeit wahrhaft entrissen werden; — dies alles versteht sich im gegenwärtigen Zusammenhange theils von selbst, theils sind es Versuche, den einmal gefassten Grundgedanken den Bedürfnissen des menschlichen Geistes anzupassen. Rec. ist weit entfernt, mit dem Verf. über dergleichen Dinge streiten zu wollen; wohl aber sey hier mit Vergnügen das Zeugniss abgelegt, dass die Gewandtheit des Verfs. in seinen Entwickelungen uns oft den angenehmen Eindruck zurückgerufen hat, welchen Spinoza's Ethik auch auf denjenigen macht, der in ihr längst nicht mehr Wahrheit, sondern nur Unterhaltung sucht. — In dem Abschnitte von der Welt bleibt der Verf. sehr im Allgemeinen; zur Naturphilosophie scheint es ihm an physikalischen Kenntnissen zu fehlen.

In den spätern Theilen des Werkes haben wir vorzüglich nach dem Praktischen gesucht, wozu uns sowohl der Titel des Buchs, als die Ueberschriften der Abschnitte berechtigten. Wir dürfen bei denen, die den erneuerten Spinozismus unsrer Zeit kennen, ohne sich von ihm hinreissen zu lassen, als bekannt voraussetzen, dass diese Art von Systemen sehr wenig Fähigkeit besitzt, den sittlichen Ansprüchen des Menschen zu genügen.

Der Meister selbst, Spinoza, erklärte geradezu, die Macht jedes Dinges, durch die es sey und wirke, sey die eigenste Macht Gottes; und *da Gott ein Recht auf Alles habe, so sey eines jeden Dinges Recht so gross als seine Macht.* Er fühlte nicht, dass, ehe er diesen Satz zulasse, er vielmehr sein ganzes System umstossen müsse, welches durch diese Folgerung die ärgste Probe des durchgreifendsten Irrthums ablege. Dieses fühlte er so wenig, dass er vielmehr auf den Grundsatz: die Gewalt ist das Recht, seinen *tractatus politicus* förmlich und ausdrücklich gründet. Spinoza verschmolz ferner die Begriffe: *Glückseligkeit* und *Tugend* auf das vollkommenste durch den Satz: *beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; (Eth. P. V. prop. XLII.)* während die Kantische Lehre durch nichts anderes so sehr alle Gemüther angesprochen hat, als dadurch, dass sie die nämlichen Begriffe, nicht etwa, wie Hr. Kayssler sich sehr unrichtig ausdrückt, in Gegensatz stellte, — sondern als völlig ungleichartig trennte, so dass sie sich nicht verhalten wie Vorwärts und Rückwärts, sondern wie Vorwärts und Aufwärts; und weder in natürlichem Streit, noch in natürlicher Verbindung stehen. Eine Festsetzung, welche zum Besten der Reinheit unserer Sittenlehre auf das sorgfältigste muss aufbewahrt werden. — Spinoza verschmolz endlich die Glückseligkeit sowohl als die Tugend mit der Liebe; *diese Liebe* aber kehrt zurück in den dritten Grad der *Erkenntniss;* — ganz so, wie man es bei einem Manne erwarten muss, der, gleich dem Spinoza, ausser Verbindung mit den Menschen lebt, in Speculationen sein Kraft verwendet, in ihnen sich glücklich und tugendhaft fühlt, indem er seiner Wahrheitsliebe (denn von einer andern Liebe ist hier im Grunde nicht die Rede) sich bewusst ist, und keinen andern Beruf hat. — Dazu passt eine Gottheit, die mit unendlicher intellectualer Liebe — *sich selbst liebt;* obgleich die Selbstliebe weder bei Gott noch Menschen etwas Würdiges seyn kann; vielmehr als etwas Gleichgültiges ertragen werden muss.

An diesem allen nun nehmen unsre neuern Spinozisten keinen Anstoss. Erst da wird ihnen unheimlich zu Muthe, wo Spinoza, seiner Consequenz gemäss und die Erfahrung zu Hülfe rufend (*tract. polit. cap.* 2, §. 6.) erklärt, es sey um nichts mehr in unserer Gewalt, einen gesunden Geist, als einen gesunden Leib zu haben. Erst wenn er ihnen die Freiheit wegnimmt, werden sie aufmerksam, und wollen ihn nicht länger begleiten. Darum stellte Schelling in seiner Schrift: Philosophie und Religion, den bekannten *Abfall* der Geister von Gott auf; wodurch die Freiheit sollte gerettet werden. Wie anstössig aber dieser Abfall

geworden, ist bekannt. Nicht glücklicher scheint der nämliche Philosoph in seiner neuern Lehre von dem Bösen zu seyn; wenigstens findet unser Vf. hier besonders nöthig, sich einen eigenen Weg zu bahnen. Allein das wahrhaft Gute und Böse, so wie es der moralische Mensch in seinem Herzen erkennt, ist unserer Ueberzeugung nach in den Lehrsätzen des Hrn. K. so tief verschleiert, so seltsam vermummt, dass wir ihm hier, wo wir es lebhaft wünschten, weder vor Spinoza noch vor Schelling einen Vorzug geben können. Um ihm nicht Unrecht zu thun, wollen wir das Beste, was wir in seinem Buche gefunden, voranstellen. Dies ist nicht ein Lehrsatz, sondern eine kurze Note, die, wie es scheint, der Feder des Hrn. K. beinahe nur entfallen ist. Es heisst darin so: „Meine Lehre ist so wie meine Sinnesart von dem einseitigen Thätigkeits- und Kraftsystem so weit entfernt, dass ich das thatenreichste Leben, ohne den Gleichmuth, unter jeder Fahne für ein Werk des reinen Egoismus halte." Mit dieser Aeusserung stimmt der Ton des ganzen Buches vollkommen wohl zusammen; und wir glauben desto leichter daran, dass hier der Verf. sich als Mensch ausgesprochen hat. Möchte er nun auch irgend einmal zu dem Gefühl kommen, wie viel mehr diese Gesinnung werth ist, als alle die speculativen Künste, durch welche er von ihr sich Rechenschaft zu geben sucht. Kaum erlauben wir uns, noch den zweiten Wunsch zu äussern, dass Hr. K. sich noch ein wenig weiter in der moralischen Welt umsehn möge, um einst zu finden, wie wenig selbst der vollkommenste Gleichmuth zureiche, um die Richtigkeit der Gesinnung zu verbürgen. —

Anstatt eigentlich moralischer Lehrsätze, die wir bei Hrn. K., um es gerade heraus zu sagen, *gar nicht* finden, müssen wir nun schon mit dem, was da ist, vorlieb nehmen. Da erkennen wir denn sehr gern den sorgfältigen und gewissenhaften Forscher in dem Umstande, dass der Abschnitt von der menschlichen Freiheit, Spinoza's Namen an der Spitze trägt, und dass Hr. K. sich bemüht nachzuweisen, warum derselbe auf den Fatalismus habe kommen müssen, und aus welchen Gründen man bei ähnlichen Principien doch nicht genöthigt sey, ihm in dieser Consequenz beizupflichten. In Beziehung auf die bekannten Sätze: *Deus est res extensa*, und: *Deus est res cogitans*, bemerkt hier Hr. K. unter andern Folgendes: „In der Idee der absoluten Substanz liegt die Nothwendigkeit ihrer Existenz in unendlichen Attributen, aber *nicht zugleich der Doppelartigkeit der Attribute; ja es wird mit dieser Annahme, an und für sich, entweder die Einheit der Substanz, oder die Substanzialität der Einheit aufgehoben.*" Wir machen hier ein Punctum; denn

diese sehr wahre und wichtige Bemerkung, welche in die innersten Gebrechen des Spinozismus eingreift, verdient für sich allein erwogen, und nicht mit dem gleich daran gehängten Irrthume vermengt zu werden. Hr. K. nämlich fährt fort: „Es muss durchaus ein Drittes als Grund hinzukommen, woraus die Nothwendigkeit erkannt werde, dass die ewige Substanz ihr Seyn im Gegensatze der Attribute habe.“ Hier kann man nicht umhin, sich an Schelling zu erinnern, der ein solches Drittes dem Spinoza unterzuschieben längst für nöthig fand, und es bald die höhere Einheit, bald das Band, bald den Urgrund oder Ungrund genannt hat. Wir sind überzeugt, dass alle dergleichen Philosopheme — nicht über die Natur der Dinge, nicht über das in der innern oder äussern Erfahrung Gegebene, sondern über das Lehrgebäude des Spinoza, — diesem letztern, wenn er noch lebte, höchlich missfallen würden; dass er darin nichts als eine Unfähigkeit, die Vereinigung des Mannigfaltigen in dem Einen *unmittelbar* zu begreifen, erblicken könnte; und dass er die sehr natürliche Frage aufwerfen würde: ob man denn die Vereinigung des Dritten oder des Bandes mit jedem der Verbundenen etwa besser begreife? und ob man nicht lieber gar noch ein Viertes und Fünftes annehmen wolle, um das Dritte mit dem Ersten und Zweiten zu verknüpfen? welches denn ins Unendliche fortgehen würde! — Unser Vf. hingegen wird bei dieser Gelegenheit zum Idealisten, und kommt unerwartet der neuern *Fichtes*'chen Lehre ganz nahe, in folgender Wendung: „Da die Idee der Einen, ewigen und unendlichen Substanz nur im Geiste gegeben ist, so ist auch die Substanz selbst nothwendig eine geistige, *das Seyn der Körper dagegen blosser Schein*, der sich endlich im Geiste zu der Wahrheit auflöset, dass jeder Körper eine werdende Intelligenz ist, — und dass mit dem Gegensatze (der räumlichen und geistigen Welt) eigentlich bloss eine Trennung im Bewusstseyn, ein doppelter Zustand des Geistes ausgedrückt wird.“ Doch wir müssen eilen, zu der Hauptsache, der Lehre von der Freiheit zu kommen. Hier zeigt sich eine Subtilität, die in ähnlichen Untersuchungen wohl niemals weiter getrieben wurde. „Spinoza konnte zwar die Lösung des Acts von dem Seyn nicht übersehen; aber er fasste den gelöseten Act nur in der einseitigen, nothwendigen Verbindung *mit* der Substanz *in* der Substanz; nicht zugleich in der Verbindung beider in dem Acte oder in der Freiheit. *Der Act verbunden mit dem Seyn in dem Seyn* ist das reale Unendliche; dieses ist zu unterscheiden von der *absoluten Identität*, und gegenüber steht eine Verbindung in der Diversität, nämlich die *Verbindung des Acts mit*

dem Seyn in dem Acte." Wir haben dieses, wenig verkürzt, mit des Verfs. Worten wiedergegeben. Um es zu begreifen, muss man sich vor allem erinnern an die oben angeführten Sätze von dem, was in dem Seyn nicht das Seyn, sondern ein Anderes von ihm selbst ist. Aus dem Einen löst sich der Act; er ist aber doch der Act *des Einen*, also nicht völlig abgelöset, sondern noch verbunden mit jenem. Nun muss zuvörderst das Eine von sich selbst unterschieden werden; in wiefern es einerseits, das Eine an sich, andererseits aber dasjenige Eine ist, welches den Act producirt. Allein jenes und dieses sind nicht verschieden, sondern dasselbe. Folglich ist auch der Act mit dem Einen an sich, oder mit dem Seyn in dem Seyn, verbunden. Dabei aber dürfen wir nicht stehen bleiben. Denn der Act ist gleichfalls zwiefach zu betrachten; er ist einerseits Act an sich, und auch als solcher real; andererseits Product der Einheit. Beides ist, (wie vorhin bei dem Einen,) nicht verschieden, sondern dasselbe. Demnach ist auch der Act an sich, wiewohl unterschieden von ihm selbst als Product der Einheit, doch noch verbunden mit dem Einen. — Diese Art von Spaltung und Wiedervereinigung kann man nach dem gegebenen Typus so weit fortsetzen, wie man will; und man gewinnt dadurch einen Vorrath von Begriffen, die alle möglichen Verwandtschaftsgrade dessen, was von dem Einen ausgegangen ist, mit dem ursprünglichen Einen selbst, darstellen. Die Verwandtschaft erlischt niemals völlig; es kommt niemals zu einem eigentlichen Abfall; aber die Entfernung wird immer grösser, und sie wird gross genug genommen werden können, um die Distanzen auszudrücken, welche man zwischen Gott und der Materie, zwischen Gott und der menschlichen Seele, — folglich auch zwischen Gott und dem freien Willen glaubt annehmen zu müssen. Die Darstellungen hievon lassen sich gar mannigfaltig versuchen; und es werden auch nach unserm Verf. noch gar Manche kommen, die uns beschreiben, wie das Freie zwar von Gott seinen Ursprung habe, doch aber frei, oder von ihm unabhängig sey; — und wie es zwar unabhängig, doch aber nicht abgefallen, sondern wie eine Verbindung erhalten sey, die stets den Rückweg offen stelle. Die grösste Schwierigkeit bei allen solchen Untersuchungen dürfte nur diese seyn, — dass man während der Arbeit ja nicht wahrnehme, in welcher Ungereimtheit man von Anfang an gewesen sey und bleibe; indem überall eine Lösung angenommen wird, die nichts ablöset, eine Einheit die nicht Eins, und eine Vielheit die nicht Vieles ist. Daher denn diese Art von Speculation die müssigste und leerste ist, die nur jemals in menschliche Köpfe kommen konnte.

Wir finden nun nicht nöthig, dem Vf. auch noch ausführlich in seine Theorie des Bösen zu folgen. Er sagt uns genug davon in den kurzen Sätzen: *das Böse erscheint allgemein als Zerstörung;* und: *Gut nennen wir dasjenige, was in und durch sich selbst ist und bleibt.* Diese Verwechselungen des Guten mit dem Realen, und des Bösen mit dem Negativen, sind längst bekannt; und wenn sie der Wahrheit gemäss wären befunden worden, so hätte längst alle Ethik in der Physik untergehen müssen, und die Begründung jener durch diese wäre nicht eben jetzo eine Neuigkeit des Tages.

Was wir etwa dem Vf. Unangenehmes könnten gesagt haben, das wird hoffentlich schon durch die Länge und Ausführlichkeit dieser Recens. aufgewogen seyn; wenigstens bitten wir den Hrn. Professor Kayssler, dieselbe als ein Zeichen unserer Achtung, wie sie es wirklich ist, so auch anzunehmen. Eine Recension ist kein Richterspruch, sondern Darlegung einer individuellen Ueberzeugung; auch werden sich Männer genug finden, die das vorliegende Buch anders beurtheilen. Da in der Vorrede die Vermuthung geäussert ist, der Recensent dieser und einer frühern Schrift des Verfs., werde der nämliche seyn, so muss bemerkt werden, dass dies nicht der Fall ist; wohl aber hat Schreiber dieses nichts dagegen, dass sein Name dem Verfasser, und so öffentlich als man will, genannt werde.

Grundsätze der Metrik. Von *August Apel.* 1. Th. Leipzig 1814. 8.

Aus diesem Werke eines achtungswerthen, zu früh verstorbenen Schriftstellers hat schon eine andre Literaturzeitung mit ungewöhnlicher Ausführlichkeit an das Publicum berichtet; so dass es jetzt weniger auf einen vollständigen Auszug, als auf Prüfung der vom Verf. aufgestellten Theorie ankommen dürfte. Indem hierzu der Rec. einen Beitrag zu geben wünscht, muss er zuvor an die besondere Natur des Gegenstandes erinnern. Die Metrik hat keine selbstständige Kunst unter ihrer Leitung; sie setzt die Sprache voraus, als Material, in welchem die metrischen Schönheiten sich darstellen sollen. Sie hat ferner kein abgeschlossenes Kunstgebiet; denn auch Musik und Tanzkunst stehn unter Gesetzen des Rhythmus. Diese beiden Umstände machen ihre Principien dunkel: denn, um des ersten willen, giebt es für sie keine reinen und in sich vollständigen Kunst-Anschauungen, folglich auch keine ganz fest bestimmten ästhetischen Urtheile; vielmehr mengt sich immer die Eigenthümlichkeit der Sprachen

in unsre metrischen Auffassungen, woraus selbst bei der grössten Behutsamkeit ein vielfach getrübtes Urtheil, häufig aber auch eine Veranlassung entsteht, dass der Metriker sich seiner Vorliebe und besondern Meinung in Ansehung dieser oder jener Sprache überlasse. Und indem man nun die an sich dunkeln Principien dadurch aufzuhellen sucht, dass man sie in ihren Folgen, d. h. in den bewährtesten Kunstproducten, durch Analyse derselben erkennen will, wirkt der zweite Umstand störend ein; denn nicht bloss die poetischen, auch die musikalischen Kunstwerke, und zwar aus verschiedenen Zeitaltern, wollen dabei in Betracht gezogen seyn; ja die Tanzkunst, oder vielmehr die gesammte Möglichkeit rhythmischer Schönheit in den Bewegungen des menschlichen Leibes, macht Anspruch, dabei in Erwägung zu kommen. So hat man der Analogien zu viele; wie es allenthalben zu gehn pflegt, wo man auf dem Wege der Abstraction vom Vorhandenen sich zu den Elementen des Schönen zu erheben sucht. Und wenn nun wiederum die Vorliebe des Einen für Poesie, des Andern für Musik, sich geltend machen will; wenn dieser aus der Musik die Metrik, jener aus den vorhandenen Versmaassen die Musik belehren möchte: alsdann entsteht ein Streit, der sich schon darum nicht schlichten lässt, weil keine der Partheien auch nur Lust hat, die andre zu hören. Um die Sache vollends zu verwirren, fehlt alsdann nichts mehr, als dass Jeder auch noch auf seine Weise, und nach seiner vorgefassten Meinung, eine der vorhandenen philosophischen Schulen herbeirufe, dass zum Beispiel Einer nach Kantischen, ein Anderer nach Schellingischen, ein Dritter nach Platonischen Ansichten, sich eine Hypothese bilde, die er für eine Aufstellung der Principien der Metrik ansehe und ausgebe! Unter solchen Umständen hilft sich dann die Menge, wie sie kann; sie *mengt* alle diese verschiedenen Vorstellungs-Arten in *ein* Chaos von Inconsequenzen zusammen; denn unfähig, gegen einen Irrthum sich zu stemmen, um neuen Schwung zu gewinnen, oder auch in dem Irrthume die entstellte Wahrheit zu errathen und aus ihm zu enthüllen, bleiben die Meisten bei der gemächlichen Meinung: die Wahrheit werde ja wohl irgendwo zwischen den verschiedenen Partheien in der Mitte liegen! —

Die Metrik ist jetzt bekanntlich in den Händen der Philologen; die schon in ihren kritischen Beschäftigungen Anlass genug finden mussten, sich um genaue Festsetzungen, zwar nicht der Metrik an sich, wie sie seyn soll, sondern jener Metrik der Griechen zu bekümmern, wie sie nach den Eigenthümlichkeiten der griechischen Sprache, und bei den Mängeln der griechischen

Musik, seyn konnte und wirklich gewesen ist. Durch die hier gebrauchte Unterscheidung dessen, was ist und seyn soll, hat der Rec. ohne Zweifel schon verrathen, dass er nicht Philologe ist. Denn wohl schwerlich würde ein solcher sichs einfallen lassen, an dem Vorurtheil, die griechische Metrik sey zugleich die vollkommene und einzig wahre, noch zu zweifeln.

Der Verfasser des angezeigten Werks ist in diesem Puncte nachgiebiger, als der Rec. Er sagt in der Vorrede: „Wir haben zu viel Beweise von dem Kunstsinn des classischen Alterthums, als dass wir uns überreden könnten, die Griechen hätten ein so wunderliches Gewirre von Lang und Kurz, wie uns die Gelehrten vorzeigen, für schönen Rhythmus gehalten. *Bevor man über die Schönheiten der alten Versrhythmen entscheidet, sollte man billig diese Rhythmen selbst kennen, d. h. sie so bestimmt und unzweideutig vernehmen, als andre Rhythmen, z. B. in unserer Musik.*" Dieser Ausspruch des Verf. ist zwar an sich wahr und vortrefflich; allein was das Beispiel anlangt, so hängt es, wie die Folge zeigt, mit der Meinung des Verf. zusammen, unsre Musik sey in Hinsicht der möglichen Rhythmen nicht bloss tadelfrei, sondern auch erschöpfend; so dass es keine andern, als die in ihr gebräuchlichen Rhythmen geben könne. So liegt bei ihm das doppelte Vorurtheil für die griechischen Versmaasse und für die heutige Musik, zum Grunde; es fällt ihm nicht ein, dass wohl an beiden etwas Wesentliches fehlen möge; vielmehr sucht er überall zu den Versen der Alten den Schlüssel in unserm heutigen *Tacte*. Dadurch befindet sich nun seine Ansicht in einem lebhaften Streit gegen berühmte Philologen befangen; und es ist unvermeidlich, dass er auch seinen Recensenten einigermaassen in diesen Streit verwickele. Wenn indessen auf diesem Blatte einige Bemerkungen vorkommen sollten, die nicht umhin können, hie und da zu missfallen: so liegt dabei wenigstens keine Streitsucht zum Grunde, wohl aber eine alte Gewohnheit, sich um berühmt gewordene und weit verbreitete Vorurtheile nicht viel zu bekümmern, sondern es kurz und gerade zu sagen, wie weit dieselben von der Wahrheit entfernt seyen.

Fürs erste übergehen wir, was in der Vorrede gegen *Hermann* und *Böckh* vorkommt; wir suchen dagegen aus der etwas weitläufigen Darstellung des Verf., (der sich vielleicht zu viel Mühe gab, um populär zu schreiben,) die wesentlichen Angaben seiner Gesichtspuncte und Principien hervor. — Metrik ist dem Verf. nicht bloss Theorie des Versbaues, sondern *Wissenschaft des Rhythmus im Allgemeinen*, gleichviel auf welche Weise derselbe vernommen werde. Gewiss muss die Gränze so wei

gesteckt werden; aber wie viel fehlt daran, dass der Vf. ein so ausgedehntes Kunstgebiet in allen seinen Provinzen durchwandert wäre! Schon die Inhalts-Anzeige ergiebt, dass derselbe den gewöhnlichen Gedankenkreis der Metriker nicht überschritten, und dass er, gleich Andern, es unterlassen habe, sich eines *Rhythmus im Grossen*, der ganze Kunstwerke der Musik, der Redekunst, der Poesie umfasst, der nicht bloss im Material der Darstellung, sondern auch in den Gedanken liegt, ja sich in verschiedene, contrapunctisch in einander verflochtene Rhythmen zerlegen lässt, — mit klarem Bewusstseyn zu erinnern. Nur kurz, und mit Verweisung auf die Poetik, erwähnt er dessen in §. 97. So entgeht ihm dasjenige, was gerade das am meisten Genialische in classischen Werken, das Bewunderswürdigste besonders in den Compositionen der grossen Musiker ausmacht; dasjenige, was der Nachahmer am wenigsten erreicht, so wie es bis jetzt auf keine feste Regel ist zurückgeführt worden. — Doch wir wollen unsre Forderungen nicht ins Weite treiben, sondern zufrieden seyn, wenn wir nur in der Bestimmung der einfachsten Elemente uns auf genügende Weise belehrt finden. Aus den Vorerinnerungen, wodurch hierzu der Vf. sich den Weg bahnt, heben wir die Thatsache heraus, welche, wie Rec. glaubt, nicht bestritten werden kann: dass in der deutschen Sprache viele Worte vorkommen, deren Zeitmaass durch den blossen Unterschied der Kürze von der Länge, als dem Doppelten von jener, nicht hinreichend bestimmt wird. Die Worte: *Anbeten, Ausrufen, Durchgänge, Furchtbares*, lassen sich nicht hinlänglich durch – – ᴗ bezeichnen; sondern besser durch ♩. ♩ ♪ nach Art der Musiker; und der Vers: *Liedvolle, laubdunkle Waldesnacht*, gehört in ein Metrum, das mit Hülfe punctirter Noten, nur mit Annahme einer *dreizeitigen Länge*, gebührend bestimmt werden kann. Dieser dreizeitigen Länge gedenkt übrigens schon *Voss* in der Zeitmessung der deutschen Sprache S. 96., während derselbe ausserdem durch seine mannigfaltigen Bemerkungen über mittelzeitige Sylben, die nach ihm bald lang, bald kurz sind, es deutlich genug an den Tag legt, dass in Versmaassen, welche bloss auf gewöhnliche Längen und Kürzen berechnet sind, zum wenigsten unsre deutsche Sprache die Mannigfaltigkeit ihrer Rhythmen nicht vollkommen entfalten kann.

Noch eines Puncts aus den Vorerinnerungen müssen wir erwähnen. Der Vf. sucht zweien sehr bedeutenden Einwendungen, die man gegen seine Begründung der Metrik auf den Tact, von der Declamation und von gewissen Fällen tactloser Musik hernehmen kann, im Voraus zu begegnen. Er nimmt neben dem

wirklichen Tacte noch einen *intentionellen Tact* an, oder ein bleibendes Tactgefühl selbst während der Fermate, während der Dehnung mancher Noten im Recitativ, während der Pausen des Declamators, welchem letzten überdies noch volle Freiheit zustehn soll, das Tempo zu ändern, ohne dadurch den Tact aufzuheben. Auch hier gestehn wir die Richtigkeit der Thatsache ein, und fügen noch die Erinnerung hinzu, dass auf mannigfaltige Weise auch selbst die tactmässige Musik häufig das Tactgefühl auf die Probe stellt, indem sie ihm durch unerwartete Pausen, Accente, oder Bindungen entgegen arbeitet, und dass in vielen dieser Fälle es sich bewährt, wie leicht bei einigermaassen geübten Ohren das Tactgefühl entsteht, und wie stark es sich mitten unter den Hindernissen zu erhalten im Stande ist, nachdem es einmal angeregt und in gewissem Grade befestigt war. Allein bei gehöriger Vergleichung der verschiedenen Fälle wird man auch finden, wie verschieden die Lebhaftigkeit ist, womit das Tactgefühl kämpft, und wie verschieden der Grad, in welchem er sich erhält. Es kann auch erliegen; besonders bei Pausen am Schlusse eines Gedankens, die gewöhnlich von nachlässigen Sängern oder Spielern verkürzt werden, um den neuen Gedanken zuzueilen; — es kann auch der Auffassung eines andern Tactes Platz machen, wie denn dieses nicht bloss da geschieht, wo der Musiker einen neuen Tact vorzeichnet, sondern dem Wesentlichen nach auch da, wo drei Tacte ein rhythmisches Ganze bilden, nachdem zuvor zwei, oder vier, oder acht Tacte waren zusammengefasst worden, oder umgekehrt, — eine Art von Veränderung in der musikalischen Bewegung, die zwar nur ausgezeichneten Tonsetzern zu gelingen pflegt, von diesen aber oft genug mit grosser Wirkung angewendet wird. Nimmt man dies alles zusammen, so ergiebt sich, *dass das Tactgefühl, weit entfernt immer mit gleicher Bestimmtheit zu wirken, vielmehr in einer schwebenden und oft nur schwachen Regung kann gehalten werden, wobei es aufhört, eine feste Regel für die Folge der Rhythmen zu geben,* — daher denn unser Verfasser in Gefahr ist, aus richtigen Thatsachen zu viel zu schliessen, wenn er alle Metrik auf den Tact gründet. Doch wir wollen ihn zuvörderst weiter hören.

Er beginnt seinen allgemeinen Theil (und dieser allein liegt gedruckt vor uns, während die Vorerinnerungen noch einen besondern versprechen,) mit einer Abhandlung über den Rhythmus. Leider verbirgt sich hier unter vielen Worten, Beispielen, vorgreifenden Bemerkungen, deren rechte Stelle erst im folgenden kommen soll, — die Verlegenheit des Vfs., um eine sichere

Ableitung und Bestimmung des Begriffs vom Rhythmus. „Wir finden, (sagt er) in der Zeit-Erfüllung etwas der Figur im Raume Analoges, eine *Zeitfigur*. Die eigenthümliche Begränzung der Figur im Raume ist Ausdruck ihrer innern *Cohäsion*, oder Selbstständigkeit. Was aber für das Räumliche Cohäsion ist, das ist für die Erscheinungen in der Zeit *Evolution*. Um Cohäsion zu bemerken, muss die Reflexion erst Theile (eine Vielheit) unterscheiden, die nun von der Anschauung als zusammengehörig (Totalität) aufgefasst werden. Eben so kann auch Evolution nicht angeschaut werden, ohne Mannigfaltigkeit der Momente, die als Ganzes unter dieser Form aufgefasst werden sollen. Zeitmomente müssen also erscheinen, ihre Vielheit muss wahrgenommen, aber als Einheit angeschaut werden, indem ein Moment als Erzeugniss des andern sich offenbart. Die Zeitfigur ist mithin eine Reihe von Evolutionen. Insofern nun der Rhythmus eine Figur in der Zeit ist, verstehn wir darunter die anschaulich dargestellte Einheit einer Reihe von Zeitmomenten. In höchster Allgemeinheit aber (mit Abstraction von der Zeit selbst,) ist Rhythmus eine Reihe von Momenten der Evolution, welche dem Sinn als Ganzes erscheint. In einer solchen Reihe muss ein Moment als Erzeugtes des andern erscheinen. Der anschauliche Charakter des Hervorbringenden ist nur, der Natur der Sache nach, *Kraft;* der des Hervorgebrachten, *Schwäche*. Das bewirkende Moment heisse *Bild*, das Bewirkte *Gegenbild*. Indem jenes zu diesem in das Verhältniss der Länge zur Kürze tritt, entsteht der *Trochäus*. *Wie nun aber in der ursprünglichen rhythmischen Einheit die Fähigkeit, oder das Streben liegt, sich in Bild und Gegenbild zu scheiden, und durch diese Scheidung als Rhythmus zur Erscheinung zu kommen, so liegt diese Tendenz, sich von neuem zu rhythmisiren, auch in dem Bilde, das hier als Länge sich charakterisirt hat, und durch den Gegensatz der Kürze schon eine Duplicität des Gehaltes in sich ankündigt*. Zerlegt sich die Länge in zwei Momente, so entsteht der Tribrachys, oder, wenn das erste Moment nicht bloss accentuirt, sondern auch verlängert wird, der Daktylus ♪. ♪ ♪.— Ausser diesen Verhältnissen ist noch *metrische Proportion* der rhythmischen Momente eine Hauptbedingung zum Auffassen einer Reihe als Rhythmus. (Ein wahres Wort, womit der Vf. aber nicht hätte *hintennach* kommen sollen.) — *Denkt man die Zeit in ihrem ursprünglichen Wesen, als reines Werden, (Evolution, oder mit einem Schul-Ausdruck: das unendliche, formell ideelle Bild der Einheit,) so ist Rhythmus allerdings das endliche formelle Bild der Zeit*, deren Anfang und Ende

für uns im Unendlichen liegt. Bei dieser Ansicht darf es nicht befremden, *rhythmische Reihen im Raume zu finden. Denn die Zeit spiegelt sich im Raume.* (Sehr gewiss; nur Schade, dass der Vf. hierüber bloss in Bildern zu reden versteht.) Rhythmus im Raume ist nicht einerlei mit Symmetrie. (Hier hätte doch der Vf. lieber erst genau nachdenken sollen, was denn Symmetrie sey? Er würde gefunden haben, dass in der Auffassung derselben allerdings ein Rhythmus liegt; nur ist Rhythmus ein weiterer Begriff, Symmetrie der engere.) *Wechselwirkung* ist in dem reinen Begriff des Rhythmus gar nicht enthalten; sie ist vielmehr der Grund der *Harmonie*, welche allerdings mit dem Rhythmus sehr nahe verwandt, (ein starker Irrthum!) *und nur eine andre Erscheinung der Einheit ist, als dieser.* In räumlichen Verhältnissen zeigt sich die Harmonie als Symmetrie. (Durchaus irrig!) Wer die Architektur die Musik des Raumes nennt, sagt in der That nichts Auffallenderes, als wenn er die Jugend den Frühling des Lebens nennt."

Rec. hat in diesem Auszuge aus demjenigen Theile des Buchs, der die philosophische Grundlage des Ganzen ausmachen soll, den Vf. meist ungestört reden lassen, damit man den Grad von Festigkeit und von Zusammenhang dieser Lehre in der gegebenen Probe wahrnehmen könne. Unverkennbar ist der Einfluss Schellingischer Ansichten auf den Vf., und wer von diesen mit ihm ausgeht, der wird vielleicht das Streben der Einheit nach rhythmischer Evolution gar nicht übel finden. Besonders bequem ist allemal die Annahme einer solchen Einheit, aus der sich ausbrüten lässt, was man nur will, — oder vielmehr, was man anderwärts schon als ein Gegebenes kennen gelernt hat, und wozu man eben jetzt um die Erklärung verlegen ist. Nur würden wir doch auch den Anhänger der Schellingischen Lehre fragen, ob es nicht nöthig sey, vor Allem die mütterliche Einheit, aus welcher die Rhythmen hervorgehn sollen, erst selbst aus der allerhöchsten absoluten Einheit zu evolviren? Damit man doch sähe, ob sie nicht etwa gegen irgend eine andre, ihr entsprechende Einheit, in dem wohlbekannten Verhältnisse des Idealen zum Realen stehe? Oder umgekehrt, ob nicht etwa in der Poesie sich Metrum und poetischer Gedanke wie Leib und Seele verhalte; so dass vor allem nach der *Bedeutung* des Trochäus und Daktylus müsse geforscht werden, wie etwa nach der Bedeutung eines Organs im menschlichen Leibe, oder nach der Bedeutung einer Krankheit pflegt gefragt zu werden? — Dem Rec. wenigstens scheint Apel's Metrik selbst in dem Schellingischen Boden gar nicht fest gewurzelt; und da wir doch eine

Metrik aus dieser Schule haben müssen, so lässt sich leicht vorhersehn, dass wir die evolvirte rhythmische, oder *sich rhythmisirende* Einheit noch in ganz anderer Gestalt werden kennen lernen.

Setzen wir das bei Seite, was der Verf. von Schelling haben kann; so bleibt etwas anderes übrig, was von seinem Gegner Hermann herzurühren scheint; und was dieser auch in dem neuen Werke, *elementa doctrinae metricae*, wiederholt vorgetragen hat. Hier finden wir gleich auf der ersten Seite die *Continuität* als Merkmal der Symmetrie; gerade denselben Irrthum, den Apel durch den Ausdruck *Cohäsion*, als Merkmal der Figuren im Raume bezeichnet. Oder soll man glauben, beide Schriftsteller, die der Sprachen, in denen sie schreiben, so höchst kundig sind, hätten hier in den Worten einen Fehlgriff gethan? Wie dem auch sey: es ist offenbar, dass Symmetrie eben so wohl zwischen getrennten Körpern, ja zwischen einzeln stehenden Puncten vorkommt, wie bei zusammenhängenden Figuren; es ist gleichfalls höchst bekannt, dass Pausen keineswegs den Rhythmus unter den Noten, zwischen denen sie stehn, aufzuheben vermögen. Ja es ist höchst nöthig bei der Grundlegung zur Metrik sich zu erinnern: *dass an sich gar nicht durch die Dauer, durch die Länge, sondern lediglich durch völlig momentane Einschnitte in die Zeit, ein Maass derselben kann hervorgebracht werden*; gerade wie im Raume die Abmessung z. B. eines Fusses nicht darauf beruht, ob der Raum zwischen den Endpuncten dieses Maasses erfüllt sey oder leer, sondern darauf, dass diese Endpuncte die gehörige Distanz haben. So giebts Rhythmus im Trommelschlage; aber das Perpendikel, so genau es auch die Zeit eintheilt, dient dennoch, für sich allein, gar schlecht zur *sinnlichen* Darstellung dieser Eintheilung, weil es in beständiger, noch dazu ungleichförmiger Bewegung ist, und die Momente, welche jeden Schwung begränzen, nicht genau können wahrgenommen werden, wo nicht durch das hörbare Anschlagen, was etwa eine Secunden-Uhr vermöge ihres Räderwerks hinzufügt. Dieser Umstand nun, dass nicht auf Zeit-Längen, sondern auf Zeit-Einschnitten alles Zeit-Maass beruht, ist für die Metrik schon darum höchst wichtig, weil er den Gebrauch des Tacts in derselben beschränkt. Denn die Stimme des sprechenden oder singenden Menschen macht keineswegs so scharfe Einschnitte in die Zeit, wie der strenge Tact sie erfordern würde: und eben darum entsteht auch kein so genaues Tactgefühl beim Recitiren eines Verses, wie dieses in der Musik gewöhnlich (auch nicht immer) der Fall ist.

Ferner: um auf die Hauptsache zu kommen, Apel und Hermann gründen mit gleicher Zuversicht, wenn auch nur mit einiger Verschiedenheit in den Wendungen, ihre Theorie auf den *Causal-Begriff*. Hiegegen hat schon *Böckh*, im Anfange seines Werks über die Versmaasse des Pindar, die ganz natürliche Einwendung gemacht, dass sämmtliche Sylben eines Wortes oder Versfusses durch die Sprach-Organe hervorgebracht werden, dass also, weit entfernt, ein Causal-Verhältniss *zwischen* sich zu haben, sie vielmehr von einer gemeinsamen Ursache abhängen. Uebrigens wird der berühmte Urheber jener metrischen Causalitäts-Lehre wohl selbst nicht hoffen, anderwärts, als unter den treuen Anhängern Kant's für seine Theorie Glauben zu finden. Ausser der Kantischen Schule ist man längst überzeugt, dass Causalität und Zeit gar nicht unmittelbar zusammen gehören; dass auch im Grossen die Succession der Weltbegebenheiten keinesweges geradehin aus dem ursächlichen Zusammenhange derselben abzuleiten sey; indem vielmehr die Ursache mit ihrer Wirkung stets *genau zugleich* seyn muss, weil sie sonst *für eine Zeitlang Ursache ohne Wirkung* seyn würde. — Dessen ungeachtet nun liegt in Hermann's Behauptung etwas Wahres; und es ist wirklich seltsam, dass nicht wenigstens die Stelle, wo diese Wahrheit zu suchen sey, von irgend Jemanden geachtet würde. Offenbar nämlich ist alles Metrum auf die Auffassung des Hörers berechnet, und auf eine *psychologische Nothwendigkeit*, vermöge welcher in demselben das Metrum gleichsam anklingen muss.

Also nicht mit allgemein-metaphysischen Begriffen, dergleichen das Causal-Gesetz in sich fasst, sondern nur mit psychologischen Lehren muss man die Metrik in Verbindung bringen, wofern man über die Möglichkeit der, ihr angehörigen, ästhetischen Urtheile, Aufschluss verlangt.

Wiederum aber hilft hier die bekannte Theorie von den Seelen-Vermögen zu gar nichts; sondern man muss die besondere Art von Causalität erforschen, womit Vorstellungen einander zuwider und zusammen wirken, nebst den *Bewegungen* der Vorstellungen, die daraus entstehn, man muss die Gesetze kennen, nach welchen *Vorstellungs-Reihen* sich bilden, sich im Bewusstseyn entwickeln, und in dieser Entwickelung einander fördern, oder hindern können. Processe dieser Art sind während jeder rhythmischen Auffassung in beständigem Gange, verschieden modificirt nach der Verschiedenheit des Rhythmus. Doch dies gehört in die Mechanik des Geistes; und Rec. bricht hier ab, weil er nicht seine eigene Sache führen, sondern den richti-

gen Gedanken in Hermann's Theorie: *eine Causalität zwischen den Vorstellungen, wodurch die rhythmischen Elemente aufgefasst werden*, bemerklich machen wollte. In der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Gesetze, wornach diese Causalität sich richtet, liegt auch allein das *Objectiv-gültige* der Metrik.

Um Apel's Deductionen aus den aufgestellten Grundgedanken nunmehr zu beobachten und zu prüfen, müssen wir bei dem doppelten Unterschiede, welchen er seinem Bilde und Gegenbilde einräumte, anknüpfen. Jenes nämlich soll vor diesem entweder Intensität, oder Extensität voraus haben. Im letztern Falle ist das Bild lang, das Gegenbild kurz, wie im Trochäus; im erstern Falle hingegen haben beide gleich lange Dauer, wie im Spondeus; aber sie unterscheiden sich wie *Arsis* und *Thesis*, das Bild ist stark, das Gegenbild schwach. (Widerlich ist die Verwirrung in dem Gebrauch dieser Worte, die ohne Zweifel die Musiker niemals um der neuen Metriker willen werden abändern wollen. Und sehr schlecht ist der Grund, um dessen willen der Verf. es „billig findet, dass der Metriker seine Benennung von *Hebung* und *Senkung der Stimme* hernehme!") Also auch Apel verwechselte Stärke mit Hebung, Schwäche mit Senkung der Stimme! Es ist unbegreiflich, wie ein Kenner der Musik dem schädlichen Doppelsinne des Worts: *Accent*, sich gleich so vielen Andern Preis geben konnte. Rec. muss es also wohl einmal deutlich aussprechen, was zwar alle Welt weiss oder wissen kann: dass man bei schwacher Stimme recht gut höhere Töne, bei starker Stimme eben so gut tiefere Töne singen kann; *dass also auch die Hebung und Senkung nichts mit der metrischen Arsis und Thesis gemein hat*, ausser in wiefern der Organismus der Sprach-Organe es mit sich bringt, dass, wer lauter sprechen will, die Stimme *gern*, doch keinesweges *nothwendig*, erhöhet, und sie im Gegenfalle senkt. Wären die Accente der griechischen Sprache, die wir verkehrt genug als Hindernisse des Lesens nach der Quantität zu betrachten pflegen, etwas mehr gewesen, als *Accente* in der eigentlichsten Bedeutung, nämlich Zeichen von *Erhebung* der Stimme zu höheren Tönen; hätten die accentuirten Sylben auch noch, unserer falschen Gewohnheit nach, *stärker* sollen ausgesprochen werden: so würde kein griechischer Vers zu Stande gekommen seyn. Denn auf der *blossen Quantität*, oder *Zeit-Dauer*, kann kein Vers beruhen; die Arsis muss hinzukommen, damit es *Einschnitte* in die Zeit geben könne; und diese Arsis darf in gar keine Collision mit dem Accente gerathen. In dem Nächstfolgenden zeigt sich nun Punct für Punct das Willkührliche und Springende in des

Verfassers Theorie. Wir fragen ihn: wie kommt's, dass jenes Bild, welches zuerst als Kraft, also stark erscheinen sollte, jetzt auch durch Länge sich von dem Gegenbilde, als der Kürze unterscheiden kann? Er antwortet nichts, als: „Beides ist eins und dasselbe, nur einmal unter qualitativen, das anderemal unter quantitativen Verhältnissen betrachtet." Eine solche Antwort aber ist ein Geständniss, dass man keine Antwort habe. — Wir fragen ihn weiter: wie kommt's, dass im Falle des quantitativen Verhältnisses die Länge gerade das Doppelte der Kürze wird, wie im Trochäus? Er antwortet: „Da die Ungleichheit hier ohne alle Bedingung gefordert ist" (so, sollte man denken, kann *jedes* Verhältniss derselben zur Kürze Statt finden! — nein, sondern:) „so findet bloss die ursprünglichste und unbedingteste aller Ungleichheiten Statt, nämlich die der Hälfte, oder des Verhältnisses von Zwei zu Eins." Durch so leichtsinnige Schlüsse kann die Metrik wohl verwirrt, aber nicht aufgeklärt werden. — Uebrigens hat nun der Verf. sich die Bahn geöffnet, um sowohl ein gerades, als ungerades Metrum entstehen zu lassen. Denn bei gleicher Quantität des Bildes und Gegenbildes haben wir den Spondeus; bei ungleicher den Trochäus, in welchem sich, nach der obigen Evolutions-Theorie, die Länge wieder in zwei Kürzen zerlegen lässt, die alsdann mit dem Gegenbilde zusammengenommen den Tribrachys, oder für grösseres Maass den Molossus, hiermit aber das ungerade Metrum ergeben. Daraus entsteht dann sehr leicht weiter ein *gemischtes* Metrum, wenn die Glieder des geraden dreifach, des ungeraden zwiefach zerlegt werden (dort $\frac{6}{8}$, hier $\frac{3}{4}$ Tact) und ein *gemengtes* Metrum, wenn neben der Zweitheilung auch Triolen zugelassen werden. Hier konnte der Vf. in keinen Irrthum gerathen, denn er war auf dem längst vorgezeichneten Wege der Musik. Hier aber ist er auch belehrend, wenigstens *über die in der deutschen Sprache möglichen Versmaasse.* Wir heben nur Ein Beispiel aus. Der Vers:

Laut tönet der Jagdruf, und das frohschallende Waldhorn,

würde durch gewöhnliche *Jonicos a maiore* offenbar schlecht bezeichnet werden; er hat folgendes Maass:

♩. ♪. 𝅘𝅥𝅯 ♪ | ♩. ♪. 𝅘𝅥𝅯 ♪ | ♩. ♪. 𝅘𝅥𝅯 ♪ | ♩. ♩ 𝄾

Dieses steht fest, ganz unabhängig von aller Metrik der *Griechen*, die der Vf. den Philologen überlassen konnte, wenn es ihm darum zu thun war, eine für uns brauchbare Metrik zu schreiben. Mögen immerhin, wie Böckh versichert, die Alten keine dreizeitige Länge gehabt, oder beachtet haben, sie existirt

dennoch, und kann dem deutschen Dichter wichtig genug werden, besonders wenn er sein Gedicht will gesungen hören.

Eben hier, wo die heutige Musik den Verf. unterstützt, beschränkt sie ihn aber auch auf eine für Metrik höchst nachtheilige Weise. Weil nämlich in ihr nur Theilungen nach den Zahlen 2 und 3, nebst deren Potenzen und Producten, üblich sind, erklärt der Verf. geradehin: „*An einen Fünf-Achtel-, oder Fünf-Viertel-Tact sey nicht zu denken.*" Rec. hat sich aber dennoch die Freiheit genommen, daran zu denken, und zwar auf Veranlassung der sapphischen und alcäischen Strophen, welchen *Voss* einen fünftactigen Vers zuschreibt, — er hätte besser gesagt, einen *fünftheiligen Tact*. Es ist nämlich überhaupt unschicklich, unsere Tacte mit einzelnen Füssen der Alten zu vergleichen; sie sind viel grössere Gefässe, als die Metriker zu glauben scheinen. Die Tonkünstler *Schulz* und *Fasch* versicherten Vossen mit vollem Rechte, dass man den Hexameter in den Rhythmus der ernsthaften Polonaise zu ordnen habe; von dieser erfüllt er aber nur *zwei* Tacte, und keineswegen *sechs*, wie man ihm gewöhnlich zuschreibt. Dieser Analogie gemäss nun betrachtet auch Rec. den sapphischeu und alcäischen Vers (die sich dadurch unterscheiden, dass der letztere im Auftacte anfängt) als einen einzigen Tact, der fünf Viertel in sich schliesst, und bei dem man im Gebrauche darauf Acht geben muss, dem *dritten* Viertel entweder mehr Bewegung, oder sonst eine Unterscheidung von den übrigen zu geben, weil Alles darauf ankommt, dass in der *Mitte* des Tacts oder Verses keine Stockung entstehe, vielmehr dieselbe sich den übrigen Theilen nach beiden Seiten hin genau und gleichmässig anschliesse. Durch Versuche in musikalischer Composition, mit Beobachtung dieser Regel, hat alsdann der Rec. sich die Ueberzeugung verschafft, dass der Fünf-Viertel-Tact allerdings zu den brauchbaren Zeitmaassen gehöre, ja zu denen, die in mässiger Bewegung zu feierlichem Ernst, in langsamer zur weichen Empfindung, in rascher zur humoristischen Laune vorzüglich passend sind. — Unser Verfasser hingegen zwängt durch ganz unerträgliche Dehnung der zwei letzen Sylben den sapphischen Vers in bekannten Formen, deren er, uneins mit sich selbst, sogar zwei angiebt. Eben so will er im alcäischen Verse die vierte und fünfte Sylbe dehnen! Durch dergleichen Fehler wird er selbst sein grösster Gegner, und erweckt ein Misstrauen gegen seinen guten Geschmack, welches doch derselbe, im Ganzen genommen, gewiss nicht verdient.

Es kommt nun beim Verf. weiterhin immer mehr zu Tage,

wie sicher er sich glaubt in der Erklärung alter Rhythmen durch heutige Musik. „Die Neuern (sagt er), an den accentirten Rhythmus gewöhnt, vernahmen zuerst, unter den antiken quantitirenden Versgattungen diejenigen, bei welchen eine Analogie mit accentirten Rhythmen Statt findet; und auch diese vernahmen sie gleichsam transponirt in den accentirten Rhythmus. Nur wo sie theoretisirten, unterschieden sie als lang und kurz, was sie in Wahrheit nur als stark und schwach vernahmen. Für die übrigen quantitirenden Rhythmen fehlte ihnen die aneignende Illusion. Nur auf diese Weise war es möglich, dass Vorstellungen über alte Musik Eingang finden und bewundert werden konnten, wie Isaak Vossius, Meibom, Hermann und Andre der Welt vorgetragen haben. Während die Gelehrten über alte Musik stritten, hatte die neue Musik sich längst in den Besitz aller Rhythmen der alten Musik gesetzt.“ Rec. hat sich über diese Behauptungen schon erklärt, wie auch über die Ansicht alter Rhythmen, als ob sie *nur* als quantitirende zu betrachten seyen, — welches aus dem obigen Grunde, dass nämlich die blosse Quantität keine deutlichen Einschnitte in die Zeit macht, gerade der Apel'schen Tact-Theorie am meisten zuwider seyn würde; denn der Tact bedarf durchaus momentaner Einschnitte; dergleichen übrigens eine Begleitung mit Saiten - Instrumenten, wenn dieselben nach Art unserer Harfen oder Guitarren gespielt wurden, unvermeidlich hervorgebracht haben muss; weil auf solche Weise der Ton im ersten Augenblicke spitzig heraustritt und bald verklingt. Da aber der Verf. hier auch der alten Musik erwähnt, so ist es interessant zu sehen, welche Vorstellungen er sich davon macht. Ziemlich unbestimmt sagt er an einer andern Stelle: „Ist es nun wahr, wie es denn wahrscheinlich ist, was die meisten Alterthumsforscher behaupten, dass die alte Musik an die Poesie gebunden war, und sich nicht als selbstständige Kunst bewegte, wie in unsern Zeiten, so ist der Unterschied zwischen alter und neuer Musik nicht zu verkennen. Die alte beschränkte sich auf das Gebiet quantitirender Rhythmen,“ u. s. w. Von einem Musikkenner, wie der Verf. unstreitig war, hatte der Rec. eine ganz andre und viel weiter greifende Unterscheidung erwartet. Erstlich nämlich ist es nach den bestimmtesten Nachrichten, wie schon Barthelemy im Anacharsis, und neuerlich Böckh sie zusammengestellt hat, ganz offenbar, dass die alte Musik keine selbstständige Kunst seyn *konnte;* ihr fehlte der rechte Gebrauch der Terzen, der Dominanten und der Septime; ihre Tetrachorde waren von Quarten begränzt, und von zwei veränderlichen Saiten ausgefüllt; sie begnügte sich in der Regel mit der ganz harmo-

nielosen Begleitung in Octaven. Wer eine *solche* Musik als selbstständig gebrauchen wollte, musste auf Spielereien verfallen. Die Melodie einer Pindarischen Ode, von der Böckh rühmt, sie vertrage auch Harmonie, ist freilich *mehr als einer* harmonischen Begleitung fähig; aber als Melodie zu dieser Harmonie ist sie in jedem Falle unter aller Kritik. Dagegen ist sie vortrefflich als *Declamation;* nur muss man, um dies rein aufzufinden, erst *von aller Harmonie, und von allem, was wir Musik nennen, gänzlich abstrahiren.* Alsdann offenbart sich, dass sie die Hebungen und Senkungen der Stimme, deren ein gehaltener Vortrag der Ode bedarf, auf eine so befriedigende, als belehrende Weise anzeigt. Sollen mehrere Stimmen zugleich ein Gedicht laut und langsam sprechen, wie denn Schiller's Braut von Messina auf unsern Theatern Versuche dieser Art veranlasst hat: so müssen wir (was sich ohne grosse Schwierigkeit thun lässt) die alte Kunst erneuern; das heisst, die Declamation muss Sylbe für Sylbe auf Noten gesetzt werden, und diese Noten müssen im Einklange, oder in der Octave von den verschiedenen Stimmen auf eine Weise vorgetragen werden, die zugleich deutliche Sprache und klarer Gesang sey. Denn es ist zwar jede laute Sprache zugleich in gewissem Grade Gesang, weil jeder laute Ton seine bestimmte Höhe oder Tiefe hat; aber in gemeiner Rede wird der Ton nicht festgehalten; und in unserm gewöhnlichen Gesange verliert sich die Deutlichkeit der Vocale und Consonanten; endlich wenn Mehrere zugleich sprechen, entsteht aus der Verschiedenheit der Töne ein unerträglicher Uebelklang. Dies alles nun muss vermieden werden, wenn der Vortrag lyrischer Poesie jenen erhabenen Nachdruck erreichen soll, der aus Verschmelzung mehrerer Menschenstimmen zu einer einzigen hervorgeht. Hierbei ist in der That unser musikalischer Contrapunct nur im Wege; es ist aber seine Schuld nicht, wenn man zwei Künste, die *nur den Namen und das Organ* gemein haben, — alte und neue Musik, — eine durch die andre verunreinigt. Bei jener auf Noten gesetzten Declamation würden wir so wenig, als möglich an unsre Musik erinnern müssen; eben so und aus gleichem Grunde, wie die Periode des Redners nicht aus bekannten Versgattungen Anklänge enthalten soll. Daher würden solche Tonleitern der Alten vorzüglich brauchbar seyn, welche von der unsrigen so weit als möglich abweichen. Der Dichter aber hätte zu wählen, ob er sein Werk für alte, oder für neue Musik bestimmen wolle? Im ersten Falle herrscht die Poesie, im zweiten die Musik; unfehlbar geräth aber eine dieser Künste in die Dienstbarkeit der andern.

Nach diesen Erörterungen ist es nun auch nicht schwer, über die Tacttheorie des Verfs. im Allgemeinen zu urtheilen. Unstreitig kannten die Alten den Tact, unstreitig machten sie von ihm Gebrauch; dies beweisst der heroische Vers, und mit ihm der Pentameter, welche beide ganz offenbar in strenger Regel des Tacts einherzugehn geeignet sind. Dasselbe gilt von den jambischen und trochäischen Trimetern. Will man den Fünfviertel-Tact gelten lassen, — und man wird das müssen, wofern nicht dem sapphischen und alcäischen Metrum Zwang soll angethan werden, — so sind auch diese Versmaasse als Proben des vorhandenen Tacts anzusehen. Möglich ist es ferner, dass auch hie und da im Vortrage lyrischer Poesie auf Dehnung einzelner Sylben über die gewöhnliche zweizeitige Länge hinaus gerechnet worden; sicherlich aber ist der Verf. in der Anwendung dieser Voraussetzung viel zu weit gegangen. Kennten wir den Tanz der Alten, so würden wir diesen Punct bestimmter beurtheilen können; die Musik der Alten ist dabei von gar keinem Gewicht; denn ihre Bewegungen dienten ohne Zweifel ganz dem Vortrage der Poesie. Gewiss aber haben sich die Alten *nicht immer streng* an den Tact gebunden. Schon im Vortrage des Epos mussten sie, des Gegenstandes wegen, sich jeden Augenblick Freiheiten nehmen, dergleichen unsre tactmässige Musik nur sehr selten gestattet. In der lyrischen Poesie wird der Tact-Wechsel häufig durch das Versmaass vorgeschrieben; wie in der alcäischen Strophe die ersten beiden Tacte oder Verse fünf Glieder, der dritte und vierte dagegen vier Glieder, — oder wie in der sapphischen Strophe die ersten drei Tacte fünf Theile, der letzte nur zwei enthält. Schon dieses führt zu dem obigen Satze zurück, dass überhaupt die Sprache nicht geeignet ist, ein strenges Tactgefühl zu erregen, sonst würden die erwähnten Abwechselungen nicht so unbedenklich willkommen seyn. In der That aber gewährt der kürzere Rhythmus nach dem längern eine angenehme Erholung, wegen der leichten Zusammenfassung; und hinwiederum lassen wir uns gern von dem längern Tacte in einen neuen Gedanken hinausführen, zu dem wir einer grössern Anspannung bedürfen. Dieser Wechsel thut in der Poesie eine ähnliche Wirkung, wie der des piano und forte in der Musik. Oder man kann ihn vergleichen mit den Entfernungen der gereimten Sylben in der heroischen Stanze, die am Schlusse ihre Reime enger zusammenzieht, und damit die leichtere Auffassung begünstigt.

Was aber endlich die Versmaasse des Pindar und der Chöre anlangt: so möchten sie, bei unserer geringen Bekanntschaft mit dem Tanze der Alten, dem sie sich vermuthlich anbequemten,

wohl noch unaufgeschlossene Räthsel seyn und bleiben. Oder soll man Böckh's Tact-Eintheilung der ersten Pythischen Ode als eine Auflösung ansehn? Es ist der Mühe werth, den Anfang wenigstens herzusetzen:

χρυσέ α φόρ μιγξ Ἀπόλ λω νος καὶ ἰ ο πλο κά μων

σύνδι κον Μοι σᾶν κτέα νον·

Weiterhin kommt ein Tact von folgender Form vor:

In den Augen des Rec. ist nun so etwas viel schlimmer, als gar kein Tact. Wer sich in die Bewegung des Sechs-Vierteltacts so eben versetzt hatte, kann nicht ohne den äussersten Zwang zwei Noten wie mit Beobachtung ihres Verhältnisses in den Zeitraum von drei Vierteln hineinpressen; es kann nicht ohne neuen Zwang in die Bewegung , welche dem Viervierteltact angehört, übergehn; und vollends ist eine ganz übertriebene Forderung, die drei Noten in den vorgeschriebenen Zeitraum von sechs Vierteln zu bringen.

Gesetzt, dass die Sänger nach langer Uebung dieses leisteten; so vernehmen dennoch die Hörer nur ein sich selbst widerstrebendes Zeitmaass. Und dies soll der Gesang zu Pindar's Worten seyn? Auf das erste kurze *o* in ἰοπλοκάμων soll die ungeheure Last von drei Vierteln gewälzt werden? Diese Länge soll mehr, als doppelt so lang seyn, wie jene in der ersten Sylbe von φόρμιγξ? Und doch hatten die Griechen nicht einmal eine Länge von gleicher Dauer mit drei Kürzen? Und zu solchem Gesange soll noch etwas hinzukommen, das man *Tanz* nennen könne? Die Spondeen hinken, die Daktylen schleppen, die Pausen gähnen und zerreissen den Sinn der Rede! — Möchte immerhin Pindar wirklich so gesungen haben: so würde doch dieses gegenwärtig nur im Falle eines vollkommen *factischen* Beweises können geglaubt werden. Das Unwahrscheinlichste ist oft wahr; aber Vermuthungen müssen wahrscheinlich seyn. Und hier kann Apel in der Vergleichung nur gewinnen. Nach seinen Grundsätzen findet man die ganz natürliche Bezeichnung:

wo Rec. noch die Pause zwischen ἰοπλοκάμων und σύνδικον unbedenklich verkürzen, oder ganz wegwerfen würde; weil in seinen Augen der Tact kein hinreichender Grund ist, um den Fluss der Rede zu hemmen; und die alte, nicht selbstständige Musik theils nachgiebiger, theils gewiss viel ärmer, als die unsrige an Mitteln war, um dergleichen Lücken des Gesanges durch die Instrumente auszufüllen. Rec. darf übrigens nicht unterlassen anzuzeigen, dass Apel selbst diesen Anfang der ersten Pythischen Ode noch etwas anders eintheilt, nämlich so:

$\frac{6}{8}$ ♩ ♩ ♩ ♪ | ♩ ♪ ♩ ♪ | ♪. ♬ ♪ ♪. ♬ ♪ | ♩

Hierdurch wird die dreizeitige Länge im Anfange zwar vermieden; aber theils ist eine scharfe Beobachtung derselben gar nicht nöthig, theils findet Rec. in dem Umgehen derselben keinen Gewinn; denn man wird wohl am Ende einräumen müssen; *dass eine genaue Gleichung aller Längen sich auf keinen Fall behaupten lässt, wenn man nicht auf alle Verständlichkeit der alten Rhythmen Verzicht thun will.* Auch sind so wenig in dieser, als in Böckh's Bezeichnung alle Längen gleich lang. Der $\frac{6}{8}$ Tact ist aber zu leichtfüssig, als dass man ohne Noth einen Pindarischen Rhythmus auf ihn beziehen dürfte.

Bloss um diese Recension nicht über alle Gebühr auszudehnen, brechen wir hier ab. Das beurtheilte Werk bedarf ohne Zweifel keiner weitern Empfehlung; es versteht sich von selbst, dass Keiner es unbenutzt lassen darf, der über Metrik sich gehörig belehrt zu sehn wünscht. Aber vor vielen leichtsinnigen Schlüssen des Vfs., und vor der Meinung, als ob nun alle Metrik und Rhythmik durch Vergleichung mit der heutigen Tonkunst erschöpft und ans Licht gebracht sey, wird der Leser sich sehr hüten müssen. So weit auch ohne allen Zweifel die Kunst der *Händel* und *Sebastian Bach*, der *Gluck*, *Haydn*, *Clementi* und *Viotti* erhaben ist über jener musikalischen Kunst der Griechen, die zwar überall redlich gesucht, aber nicht alles gefunden haben: eben so gewiss hatten die alten Dichter sich einen, ihrer Poesie höchst genau anpassenden Vortrag gebildet; woraus, wenn wir ihn ganz genau kennten, auch unsre Musik in rhythmischer Hinsicht noch Einiges zu lernen und sich anzueignen haben würde.

Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von *Arthur Schopenhauer*. Leipzig, 1819.

Verlangt man von einem philosophische Werke, dass es einen

Weg zeige, auf welchem man in gerader Richtung der Wahrheit sich anzunähern hoffen könne: so gestattet dem Rec. seine Ueberzeugung nicht, dies Buch in diesem Sinne zu empfehlen. Aber wer sich mit Philosophie beschäftigen will, der muss, bis heute wenigstens, zufrieden seyn, wenn er Bücher findet, die sein Nachdenken stark und von mehrern Seiten anregen; er muss doppelt dankbar seyn, wenn die Anregung zugleich eine heitere Stimmung mitbringt, durch welche die Kraft zum Denken unstreitig an Ausdauer gewinnt. Der letztere Umstand ist besonders jetzt von Wichtigkeit. Die philosophischen Streitigkeiten der letzten Jahrzehende haben wenig oder nichts aufgeklärt, aber durch die üble Laune, die daraus entstand, sehr viel geschadet. Das heutige Publicum bedarf im hohen Grade, dass ihm die Philosophie wieder zur geistreichen Unterhaltung werde, ohne darum zur Seichtigkeit der sogenannten Lebensphilosophie herabzusinken. Solche Unterhaltung darzubieten ist die Sache eines Lessing oder Lichtenberg. Werden wir es übernehmen dürfen, nach solchen Namen Herrn Schopenhauer zu nennen? Wir wollen nicht Vergleichungen anstellen, die zugleich zu viel und zu wenig sagen würden; auch wird sich im Verlaufe dieser Recension deutlich genug zeigen, dass Rec. keinesweges partheiisch für Hrn. Sch. ist; vielmehr steht zu besorgen, dass die Menge des nachfolgenden Tadels nicht billig genug gegen einen wirklich ausgezeichneten Denker und Schriftsteller erscheinen werde; deshalb war es darum zu thun, gleich Anfangs den vortheilhaftesten Standpunct zu finden, woraus das angezeigte Buch kann betrachtet werden. Um es jetzt näher zu charakterisiren, können wir eine andre Vergleichung machen, die sich eher durchführen lässt, als jene. Herr Schopenhauer gehört in die Klasse derer, welche, von der Kantischen Philosophie ausgehend, sich bemühen, dieselbe nach ihrem eigenen Geiste zu verbessern, während sie von den Lehrsätzen derselben sich weit entfernen. Unter diesen ist Reinhold der erste, Fichte der tiefsinnigste, Schelling der umfassendste, aber Schopenhauer der klarste, gewandteste und geselligste. Insbesondere ist wohl äusserst selten eine reiche Belesenheit so mannigfaltig und so glücklich benutzt worden, um speculative Gegenstände lichtvoll darzustellen, als in diesem Werke; und auf nicht weniger als 725 Seiten wird man kaum ein paar Stellen entdecken, wo die Lebendigkeit des Vortrags scheinen möchte nachzulassen und zu ermatten.

Jetzt aber müssen wir sogleich eine der Schattenseiten des Buchs bemerklich machen. Es ist zwar sehr wohl gethan, und trägt viel zur Verständlichkeit bei, dass der Verf. sich über seine

Vorgänger erklärt, und besonders, dass er im Anhange seine Kritik der Kantischen Lehre dem Leser vor Augen stellt. Allein bei dieser Gelegenheit verräth sich, wie sehr er noch in der Ueberschätzung Kant's und Platon's befangen, und wie ungerecht er dagegen ist gegen seine nähern Vorgänger, insbesondere gegen Fichte, auf dessen Lehre die Ueberschrift des Buches: *die Welt als Vorstellung und Wille*, so genau passt, dass Rec. anfangs glaubte, einen Fichtianer vor sich zu haben, und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eins der härtesten Urtheile über Fichte aufstiess, die jemals niedergeschrieben seyn mögen. Beide Fehler dürfen übrigens keineswegs einer übeln Absicht zugeschrieben werden. Der Vf. glaubt, Kant recht scharf zu kritisiren, während ihm noch die meisten Grund-Vorurtheile desselben fest ankleben; und was Fichte anlangt, so hat vermuthlich die Wissenschaftslehre die Schuld, dass Hr. Schopenhauer sich um dessen Sittenlehre gar nicht glaubte bekümmern zu dürfen, denn diese scheint er in der That gar nicht zu kennen. Allerdings ist die Wissenschaftslehre nichts mehr als ein geniales Exercitium, welches hätte ungedruckt bleiben sollen, weil es jetzt die Leser von den reifern Werken Fichte's zurückschreckt. — Uebrigens kann Fichte durch Schopenhauer erläutert werden. Die nämliche Metamorphose der Kantischen Lehre, welche zwanzig Jahre früher in Fichte's Geiste vor sich ging, hat sich, mit Beiseitsetzung des Zufälligen und Individuellen, in Schopenhauer zum zweitenmale ereignet; und sie mag sich künftig wiederum nach zwanzig Jahren, zum drittenmale zutragen: niemals wird sich daraus ein besseres Resultat erzeugen als bisher. Immer wird der theoretische Theil der Kantischen Lehre sich vollständiger zum Idealismus ausbilden; immer wird daran der letzte Grund und Boden der wahren Realität vermisst, — und alsdann die Lücke durch den Willen ausgefüllt werden, den die Kritik der praktischen Vernunft, wenn schon nicht mit ausdrücklichen Worten, zum Dinge an sich gestempelt hatte; immer wird eine mystische Sehnsucht nach dem Einen, welches als das Reale betrachtet wird, das letzte Gefühl seyn, worin eine solche Philosophie sich auflöst. Aber ob Platon, Spinoza, und die Indier sollen zugelassen werden? Als gute Freunde werden sie immer in der Nähe seyn; ob sie Einfluss auf das System bekommen, hängt von der Individualität ab. Ein genauer Denker, — ein so rüstiger und selbstständiger Mann, wie Fichte es wenigstens in seinen frühern Jahren war, lässt sie nicht ganz herankommen; sie haben zu viel fremdartige Eigenheiten; sie passen nicht einmal unter sich zusammen. Aber die meisten nehmen es so genau

nicht; jedes scheinbare Zeugniss ist ihnen willkommen; die ältesten und die entferntesten Zeugen halten sie für die gültigsten; wie könnte man denn Platon und die Indier verschmähen?

Herr Schopenhauer hat früherhin ein paar kleine Schriften herausgegeben, auf welche er sich häufig beruft, und welche Rec. *seiner Schuldigkeit gemäss* sich angeschafft hat. Denn es ist nichts anderes als unerlassliche, *sich ganz von selbst verstehende*, Schuldigkeit, — und zwar sowohl gegen das Publicum als gegen den Schriftsteller, — dass der Beurtheiler einer philosophischen Schrift die verschiedenen Werke des Autors, wenigstens die wichtigeren, und die, welche sich aufeinander beziehen, beisammen habe, und sie nach Materie und Form vergleiche. Wird diese Pflicht versäumt, so liefern selbst gute Federn nur unnütze, nichtssagende Recensionen; eine Erfahrung, die sich dem Rec. so oft wiederholt, als er selbst etwas der öffentlichen Beurtheilung Preis giebt.

Von den beiden frühern Schriften des Herrn Schopenhauer wird der Leser des grössern Werks die ältere sich anschaffen müssen; der Titel ist: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Der richtige Blick des Hrn. Sch., der zuerst auf diesen Gegenstand fiel, wurde leider abgestumpft durch den Kantianismus, in welchem zu sehr befangen gewesen zu seyn, der Verf. in der Vorrede zu seinem grössern Werke selbst bemerkt; daher man einige Hoffnung schöpfen kann, dass ihm die Augen dereinst noch weiter aufgehen werden. Der Hauptsatz über die Wurzel des S. v. z. Gr. lautet so: „Unser Bewusstseyn, so weit es als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft erscheint, zerfällt in Subject und Object, und enthält, bis dahin, nichts ausserdem. Object für das Subject seyn, und unsre Vorstellung seyn, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objecte des Subjects, und alle Objecte des Subjects sind unsre Vorstellungen. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, kann Object für uns werden: sondern alle unsre Vorstellungen stehn in einer gesetzmässigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung. Diese Verbindung ist diejenige Art der Relation, welche der Satz vom zureichenden Grunde allgemein genommen ausdrückt. Jenes über alle unsre Vorstellungen herrschende Gesetz ist die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Selbiges ist Thatsache, und der Satz vom zureichenden Grunde ist sein Ausdruck. Allgemein aber, wie es hier aufgestellt ist, können wir es nur durch Abstraction gewinnen. Gegeben ist es allein durch Fälle in *concreto.*" Die vier gegebenen Klassen sollen nun seyn die Causa-

lität, die logische Verknüpfung von Gründen und Folgen, die Beziehungen in Raum und Zeit, und die Motivation des Willens.

Diess alles hängt nun in der Kantischen Lehre ganz vortrefflich, an sich selbst aber gar nicht zusammen. Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, sind die Hirngespinnste einer falschen Psychologie. Dass im Bewusstseyn Subject und Object ursprünglich einander gegenüber ständen, ist factisch unwahr, denn man kann sich in Objecte vertiefen und verlieren, auch kennt das Kind im frühesten Alter noch kein Ich; aber ein Subject lässt sich gar nicht isoliren, es bezieht sich nothwendig auf Objecte. Ferner hat dieser ganze Gegensatz nicht das mindeste zu thun weder mit dem Begriffe der Causalität, der unmittelbar und einzig aus dem der Veränderung hervorgeht, — noch mit der logischen Verknüpfung der Urtheile zu Schlüssen, die einzig auf der Identität der Mittelbegriffe beruht, — noch mit den mathematischen Beziehungen, deren Grund Niemand einsehn wird, der Raum und Zeit für ursprünglich gegebene Anschauungsformen hält; — sondern allein die Motive des Willens befinden sich, *wenn* sie zum vollen Bewusstseyn gelangen, in einer solchen Region des Denkens, worin sich das Subject von den Objecten nothwendig unterscheidet. Bei der Behauptung: dass nichts Einzelnes Object für uns werden könne, hätte dem Verf. die Frage einfallen sollen: welches denn *alle* unsre Vorstellungen seyen? Wie viele, und welche, denn wohl zu dieser Totalität gehören? Warum denn nicht wirklich *alle* unsre Vorstellungen ein einziges, *schlechthin ungetheiltes* Object ausmachen? Warum sie nicht alle, ohne Unterschied, und auf völlig gleiche Weise, in die eingebildeten Formen hineinfallen, von denen der Verf. die Kategorien späterhin selbst aufgegeben hat. Er wird dereinst noch die ganze Kantische Synthesis, wodurch Objecte gemacht werden sollen, aufgeben müssen; und was alsdann von seiner Wurzel des S. v. z. Gr. übrig bleiben werde, ist leicht einzusehn; — nichts weiter als das Andenken an eins jener sinnreichen, aber betrüglichen Spiele, da man wegen einer oberflächlichen Aehnlichkeit das zusammenstellt — und *entstellt*, — was seiner wahren Natur nach gar nicht zusammen gehört. Uebrigens ist der hier gemachte Fehler uralt; wer hat nicht die *principia essendi*, *fiendi* und *cognoscendi* in Einem Athem hersagen gehört, als ob das gleichartige Dinge wären, wiewohl das *principium essendi* ein Unding, die *principia fiendi* und *cognoscendi* aber Gegenstände von ganz verschiedenen, sehr weitläuftigen und mühsamen Untersuchungen sind, von denen beim Verfasser nichts zu finden ist.

Wir können uns hier nicht länger aufhalten, sondern beglei-

ten nun den Verf. aus dem Jahre 1813 in das Jahr 1816, das heisst, zu der später geschriebenen Abhandlung *über das Sehen und die Farben*. Hier interessirt uns nicht seine ganz und gar ungebührliche Polemik gegen Newton für Göthe; sondern bloss das erste Kapitel vom Sehen. Darin heisst es gleich Anfangs: „Alle Anschauung ist eine intellectuale. Denn ohne den *Verstand* käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von *Objecten*, sondern es bliebe bei der blossen Empfindung. — Zur Anschauung, d i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst, indem der Verstand jeden Eindruck, den der Leib (das unmittelbare Object des Subjects) erhält, auf seine *Ursache* bezieht, diese im *a priori* angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, das heisst, als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt. — Das Kind in den ersten Wochen seines Lebens empfindet mit allen Sinnen; aber es schaut nicht an, es apprehendirt nicht, daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen" (sage *bald*) „fängt es an den Verstand brauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfahrung bewusste Gesetz der Causalität anzuwenden, und es mit den eben so *a priori* gegebenen Formen aller Erkenntniss, Zeit und Raum, zu verbinden. Da aber jedes Object auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Object darstellt: so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objecte erhält; es betastet was es sieht, besieht was es betastet; u. s. w."

Da Herr Schopenhauer über seine Recensenten im Voraus scherzt, so darf man sich eigentlich nicht einfallen lassen, *für ihn* eine Recension zu schreiben. Sonst würde Rec. ihn bitten, doch einmal die so eben abgeschriebene Stelle aufmerksam zu lesen, und zuvörderst nachzudenken über das merkwürdige „Bald," bei welchem das Kind anfängt, in die (Kantische) Theorie des Verfassers hineinzupassen, während es *vorher*, mit Zeit und Raum und dem Causalgesetze vollständig ausgerüstet, dennoch so — *unbegreiflich* dumm ist, diese kostbaren Schätze ungenutzt zu lassen! Will der Verf. — oder irgend ein Kantianer, — über die Möglichkeit dieser Dummheit einmal ernstlich nachdenken, so wird er bekennen müssen, dass sie ihm von einem Tage zum andern mehr zum Räthsel wird, und dass er schlechterdings nicht sagen kann, was denn eigentlich um die Zeit jenes „*Bald*" hinzukomme, wodurch die heilsame Veränderung vor sich geht, die aus den bis dahin *todten Formen* des Anschauens

und Denkens nunmehr *lebendige* macht! Wo die Bedingungen und Gründe eines Ereignisses vollständig gegeben sind, da muss das Ereigniss *sogleich* erfolgen, nicht aber Wochen und Monate lang zögern, — auch nicht einmal *in der Erscheinung* zögern! Bei den falschen psychologischen Hypothesen des Kantianismus sind aber Kinder und Thiere vergessen worden, daher sollte es nun freilich, der Hypothese zu gefallen, keine allmählige intellectuelle Bildung geben; die sich jedoch nicht so leicht wegläugnen lässt, als die moralische Besserung und Verschlimmerung, welche man, aus Liebe zur transscendentalen Freiheit, in der That zu läugnen, die Dreistigkeit gehabt hat, den allerdringendsten praktischen Bedürfnissen zum Hohn und Trotze.

Doch wir sind mit der angeführten Stelle des Herrn Sch. noch lange nicht fertig. Darin findet sich eine Vergleichung des Unvergleichbaren, nämlich der Gesichts- und Gefühlsempfindungen; darin findet sich eine Identität der nämlichen Ursache jener Sensation, wobei wir Hrn. Sch. fragen müssen, nicht etwan, wie das Kind, sondern wie Er selbst, der Philosoph es mache, sich von dieser Identität zu überzeugen? Sieht er im Sehen das Gefühlte, oder fühlt er im Fühlen das Gesehene? Oder wie macht er es sonst, die Identität der zwei schlechterdings ungleichartigen Empfindungen herauszubringen? — Darauf wird er, die absichtliche Falschheit unseres Ausdrucks benutzend, antworten: ich gebe nicht die zwei ungleichartigen Sensationen für einerlei aus, sondern *ich denke zu beiden zusammengenommen Eine Ursache hinzu.* Wir fragen nun weiter: warum gerade diese, und keine andre Sensationen *Eine* Ursache bekommen sollen? Warum nicht mehr, warum nicht weniger? Wir fragen mit Einem Worte nach dem Kriterium der *Einheit* des Dinges. — Es wird sich am Ende finden, dass gar keins vorhanden ist, ausser der *Gleichzeitigkeit* der Wahrnehmungen, welches offenbar trüglich ist, und erst nach oft wiederholten Erfahrungen einen *Glauben* verdienen kann. Aber wir fragen noch weiter, ob Hr. Sch. im Ernste dem Kinde bei jeder seiner alltäglichen Auffassungen der Dinge anmuthet, zu den mehrern Sensationen Eine *Ursache* hinzuzudenken; welche als Ursache von ihrem Bewirkten, und als *Eine* von den mehrern unterschieden werden müsste. Oder ist etwa die kindliche Art, Ursachen zu denken, so sonderbar beschaffen, dass dieselben von ihren Wirkungen *nicht* unterschieden würden, sondern damit zusammenfielen?

Endlich müssen wir noch aufmerksam machen auf eine, dem Hrn. Sch. eigne Behauptung, bei der wir in der That an seinem Scharfsinn irre werden, und die gleichwohl bei ihm so oft wie-

derholt vorkommt, und so tief eingreift, dass wir sie für eine Stütze seines Systems zu halten gezwungen sind. Es ist die Behauptung von dem Leibe, als dem einzigen unmittelbaren Objecte. Die erste Erwähnung hievon findet sich im §. 21 der Schrift vom zureichenden Grunde. Den Irrthum von einer „einfachen und flüchtigen" Reihe von Vorstellungen übergehend, heben wir aus dem erwähnten §. folgendes aus: „Nur *mittelst* der Veränderungen, die andre Objecte in dem Leibe bewirken, sind diese dem Subjecte unmittelbar gegenwärtig," (das Wort *unmittelbar* haben wir unter den Druckfehlern gesucht, aber nicht gefunden;) „und was man ihr Daseyn nennt, bedeutet Nichts als die Fähigkeit, dem Subjecte auf solche Weise unmittelbar (wieder *unmittelbar!*) gegenwärtig zu werden. — Alle Theile des unmittelbaren Objects sind wieder vermittelte Objecte, indem ein Theil auf den andern einwirkt. Z. B. meine Hand ist mein unmittelbares Object, wenn durch ihr Tasten ich die Einwirkung eines andern Objects auf sie und solches daher als im Raume gegenwärtig erkenne: die Hand ist vermitteltes Object, wenn ich sie sehe, d. h. aus den von ihr auf mein Auge zurückgeworfenen Lichtstrahlen ihre Wirksamkeit — Wirklichkeit — ihr Erfüllen des Raumes erkenne. Das Auge, das hier unmittelbares Object war, wird wieder mittelbares, indem ich es betaste u. s. w."

Hier haben wir also ein *unmittelbares* Object, *welches gar nicht Object ist, wenn nicht vermittelst der Affectionen desselben durch äussere Dinge.* Von dem Auge weiss man schlechterdings nichts, bis es sieht; wenn es aber sieht, alsdann erfährt man noch immer nicht das Auge, sondern ein gesehenes Gefärbtes, — dennoch ist das Auge Theil des *unmittelbaren* Objects? Von dem Ohr weiss man nichts, bis es hört; wenn es aber hört, auch dann hört man nicht das Ohr, sondern Töne; dennoch gehört das Ohr zum *unmittelbaren* Objecte — ?? Von dem ganzen Leibe kennt der Mensch in gemeiner Erfahrung nur die Oberfläche; in der Wissenschaft, Physiologie genannt, erhebt er sich nur bis zu schwankenden Vermuthungen über die Gesetze des Lebens; — dennoch wird von dem Leibe so ohne Unterschied als vom unmittelbaren Objecte gesprochen! Die Sinnesorgane, die allein, wenn man sich ein Herabsinken zum Empirismus erlauben wollte, mit einigem Scheine für unmittelbare Objecte (im Plurali) könnten ausgegeben werden, sind ihrer viele und ganz verschiedene; — dennoch wird von *einem*, dem einzigen, unmittelbaren Objecte geredet! Was soll man dazu sagen? Dieses, falls es nöthig ist, lässt sich sagen, dass unser Unmittelbares al-

lein in dem Einfachen der Empfindung besteht; und dass, weil dieses bekanntlich für sich allein keine Objecte darstellt, es *gar keine unmittelbare* Objecte giebt. Wie aber dennoch, in allmähliger Ausbildung, Objecte daraus werden: das zu erklären erfordert eine Psychologie, die sich zu der Lehre von den *a priori* vorhandenen Formen verhält, wie das wirkliche Hinaufsteigen auf einen Thurm zum blossen Hinaufschauen.

Wir kennen nunmehr unsern Schriftsteller aus den Jahren 1813 und 1816; es ist Zeit, ihn im Jahre 1819 wieder aufzusuchen. Mit seiner Bewilligung (Vorrede S. XII.) wenden wir uns zuvörderst zu dem Anhange, der Kritik der Kantischen Philosophie. Derselbe beginnt mit einer schuldigen Ehrenbezeugung, die man Kant's Verdiensten niemals versagen darf, wenn man nicht undankbar seyn will gegen den Lehrer, der uns Alle geweckt hat. Recensent findet sich hier ebenfalls verpflichtet, dies ausdrücklich anzuerkennen; und zwar noch mehr als Hr. Sch., weil er der Kantischen Lehre noch weit stärker widersprochen hat und zu widersprechen gedenkt. — „Kants grösstes Verdienst," sagt Hr. Sch., „ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich. Auf eine völlig neue Weise stellte er hierin dieselbe Wahrheit dar, die schon Platon in seiner Sprache meistens so ausdrückt, die Sinnenwelt habe kein wahres Seyn, sondern nur ein unaufhörliches Werden." Schon hier findet sich Rec. nicht befriedigt; denn schon hier ist eine Spur von jenem unseligen Durcheinandermengen der Systeme, worin mit der Eigenthümlichkeit derselben auch ihr Werth verloren geht. Unterscheidung des Realen von der Sinnenwelt ist an sich gar kein Verdienst; denn die ganze Trennung erlangt ihre Bedeutung erst durch ihre Gründe. Werden nun irgendwo verschiedene Gründe dafür angeführt, so giebt es eben so viele verschiedene Verdienste, je nachdem die Gründe besser sind oder schlechter, und mehr direct oder indirect. In diesem Puncte nun, von dem wir jetzt reden, ist Platon's Verdienst das grössere, denn sein Widerspruch gegen die Heraklitische Lehre vom beständigen Flusse der Dinge, (wobei sich übrigens noch fragt, ob auch Heraklit eben das Fliessende als solches für real hielt, oder ob er schon im Begriff war, das unzeitliche Reale demselben entgegen zu setzen,) seine Erhebung über das Fliessende zum Beständigen, und was noch mehr sagen will, seine Erhebung vom in sich Ungleichartigen (ἕτερον) zu dem sich selbst Gleichen (ταυτό); diese ist der wahre, gerade Weg, auf welchem die Erfahrung selbst uns über sich hinaustreibt. Kant kam eines ganz andern Weges, der übrigens auch betreten werden muss, der aber *die* Stelle, wo Hr. Sch.

das grösste Verdienst Kant's finden will, nur seitwärts berührt. Dieser andere Weg ist die Analysis unserer Vorstellungen, und zwar als solcher; die Zerlegung derselben in Materie und Form. Angenommen, die Materie der Erfahrung, das Einfache der Empfindungen, Töne, Farben u. dgl. seyen gegeben, gleichviel wie und woher: so entsteht nun die Frage: woher kommt die Form? Das Räumliche, Zeitliche, — mit einem Worte, das *Nichtempfindbare* an den Objecten? In die Bemerkung, dass sich die Objecte nicht ganz in Empfindungen auflösen lassen, dass sehr vieles, ja gerade das wichtigste an ihnen, nicht Empfindung ist; dass es unerklärt zurückbleiben würde, wenn schon die Sensation erklärt wäre: hierin setzt Rec. das Hauptverdienst Kant's um die *theoretische* Philosophie, von welchem das um die praktische, welches noch wichtiger ist, ganz gesondert werden muss. Aber die Behauptung: das Nicht-Empfindbare, die Form der Objecte, muss *aus uns* selbst hinzukommen, ist schon kein Verdienst mehr, sondern eine Uebereilung; denn die Unwahrheit der Behauptung verräth sich, selbst ohne tiefere Untersuchung, sogleich auf ähnliche Weise, wie jede unbrauchbare Hypothese, an der Probe, dass sie keine Rechenschaft giebt über die verschiedene Anwendung der vermeintlich in uns liegenden Formen auf verschiedene Objecte. Sollen wir verschiedene Gestalten und Rhythmen wahrnehmen, während wir selbst, mit den in uns liegenden Formen, uns gleich bleiben, so muss ein von uns unabhängiger Grund dieser Verschiedenheit vorhanden seyn. Dies gilt, *mutatis mutandis*, auch von den Kategorien. Eine so nahe liegende Frage übersprungen zu haben, ist kein Verdienst, und ohne Sprung wäre Kant in seinen transscendentalen Idealismus gar nicht hineingekommen; seine Philosophie hätte müssen realistisch seyn und bleiben, und ganz und gar nicht Gelegenheit geben zu einer Lehre von der Welt als Vorstellung und Wille. Hiemit wäre denn auch die Verwandtschaft zwischen Kant und Platon in der *theoretischen* Philosophie gar nicht zum Vorschein gekommen, welche man in der That eine *unächte* Verwandtschaft nennen muss.

Herr Schopenhauer urtheilt über Kant's transscendentale Aesthetik folgendermassen: „die transscendentale Aesthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dass es allein hinreichen könnte, Kant's Namen zu verewigen. Ich wüsste *nichts hinwegzunehmen*, nur einiges hinzuzusetzen.“ Rec. seinerseits findet dagegen für nöthig, *Alles* hinwegzunehmen, mit Ausnahme der *Frage:* was sind Raum und Zeit? Diese Frage aber ist ein so grosses Verdienst, dass es immerhin den Fehler bedecken mag,

von einem alleinigen Raume zu reden, der als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt werde, — nämlich von Geometern und Philosophen, nicht aber von Kindern und Landleuten, auf welche jedoch bei Feststellung einer allgemeinen philosophischen Thatsache viel mehr ankommt, als auf jene *Ausgebildeten*, und zuweilen *Verbildeten!* Dass die Vorstellung der Kinder sich *ausbilden* lässt, hilft hier, wo eine *gegebene* Grösse behauptet wurde, *deren Theile noch obendrein alle zugleich sein müssen*, zu gar nichts; auch geht es mit dieser Ausbildung in der Wirklichkeit viel langsamer und schwieriger, als man mitten im Speculiren Lust haben mag zu glauben. Und die verlangte Ausbildung, wenn sie vorhanden ist, steht keineswegs bei der unendlichen gegebenen Grösse still; worüber wir hier, weil die Sache zu weitläuftig ist, bloss gleichnissweise erinnern wollen, dass zuweilen das Unendliche ins Negative übergeht! — Unsere Philosophen aber gleichen sehr oft einem Mathemathiker, der eine gewisse Function nur für eine gewisse Klasse von Werthen untersuchen, und z. B. vergessen würde, bei den Tangenten auch noch Winkel über 90° in Betracht zu ziehn.

Vorbeigehend an dem sehr gerechten, und allerdings folgenreichen Tadel über Kant's Vorliebe zur Symmetrie; desgleichen über die Confusion in den vielen und vielerlei Aussagen über Verstand und Vernunft, kommen wir auf einen Punct, wo Hr. Sch. unternimmt, einen „ungeheuren“ Widerspruch bei Kant nachzuweisen, wo aber Rec. Mühe hat zu begreifen, was Hr. Sch. eigentlich will. Der Widerspruch ist übrigens von der Art, dass er gar nicht versteckt liegen soll, und allen denen hättte auffallen müssen, die Kant's Kritik gelesen haben. — Es werden eine Menge von Stellen aus diesem Werke citirt, nach welchen der Verstand kein Vermögen der *Anschauung* ist; dann eine Menge anderer Stellen dagegen aufgeführt, nach welchen der Verstand Einheit in das Mannigfaltige der *Anschauung* bringt, und hierdurch Urheber der Erfahrung ist; dieser „*monströse*“ *Widerspruch* soll Schuld seyn, dass Kant zur Erklärung der Anschauung der Aussenwelt auch nicht einmal einen Versuch gemacht habe, sondern recht ärmlich diese Anforderung damit ablehne: die empirische Anschauung werde uns gegeben. Ferner soll es daher kommen, dass Kant, durch eine, von ihm selbst als transscendent verpönte, Anwendung des Satzes vom Grunde, auf das Ding an sich als Ursache der Erscheinung schliesse; und dann soll es mit dem unseligen *Object an sich* (ohne Subject) zusammenfliessen, jenem „Unding, das der Verstand zur Anschauung hinzudenken soll, damit sie Erfahrung werde.“

Die letzten Zeilen scheinen das Wort des Räthsels zu enthalten. Dass eine empörte Transscendenz in dem Dinge an sich liege, ist längst bemerkt worden. Allein in Kant's Theorie des Verstandes hat diese keinesweges, wie Herr Schopenhauer irrig meint, ihren Sitz; sondern sie gehört zu den geheimen Einwirkungen des praktischen Bedürfnisses, dergleichen in jedem Systeme vorkommen, wo man nicht aufs entschiedenste und sorgfältigste Praktisches und Theoretisches als gänzlich von einander unabhängig trennt und vor gegenseitigem Einflusse hütet. In der transscendentalen Logik liegt hier, bei der Bestimmung des Verstandesgebrauchs, gar kein Widerspruch *der* Art, wie ihn Hr. Sch. nachzuweisen glaubt. Der Kantische Verstand, indem er die Anschauung formt, denkt nicht aufs entfernteste an ein übersinnliches Ding an sich. Er denkt überhaupt für sich allein kein Reales, so wenig als die Sinnlichkeit für sich allein Raum und Zeit anschaut. Sondern erst indem sinnliche Empfindungen entstehen, (gegeben werden, gleichviel woher,) kommt zu diesen, als der Materie der Erfahrung, sowohl die Form der Sinnlichkeit, als die Form des Verstandes. Beiderlei Form geht also mit hinein in die Anschauung, sofern sie vollständige Anschauung von Objecten ist. Daher hätte Kant in dem nämlichen Sinne wie Hr. Sch. sagen können: jede Anschauung ist intellectuell, das heisst keine Anschauung des Objects wird fertig ohne den Verstand. Es ist also ganz klar, dass der Verstand kein Vermögen der Anschauung ist, — denn nicht ihm, sondern der Sinnlichkeit, wird die Receptivität für die sinnlichen Empfindungen zugeschrieben, — und dass er dennoch zur Anschauung seinen Beitrag geben muss. Wir wollen Beispiels halber eine Frage aufstellen. Gehört die Gallenblase zu den Werkzeugen der Verdauung? *Nein*, denn sie empfängt nichts von den zu verdauenden Nahrungsmitteln. *Ja*, denn sie muss einen Beitrag zur Verdauung liefern. Wer wird das für einen Widerspruch halten? Gäbe es nicht andere, versteckte Widersprüche in der Lehre von Verstand und Sinnlichkeit, so wäre die ganze Theorie der transscendentalen Logik leicht zu retten.

Doch fast müssen wir bedauern, so viele Ausstellungen gemacht zu haben gegen eine Abhandlung, die an scharf treffenden oder doch scharf stechenden Bemerkungen in der That ausserordentlich reich ist, und die Niemand ungelesen lassen darf, der sich für oder wider Kant interessirt. Rec. muss endlich jetzt eilen, um nach allen diesen Vorbereitungen dahin zu kommen, wo man sonst anzufangen pflegt, — nämlich zu dem Anfange des Buchs; er muss sich zugleich rechtfertigen über die Behauptung,

welche Hrn. Sch. ohne Zweifel sehr fremd klingt, dass in ihm sich eigentlich nur Fichte wiederholt; wenn gleich wie in einer neuen, der Form nach verbesserten, Auflage.

Das ganze Werk besteht aus vier Theilen. Die Ueberschriften sind: 1) Die Welt als Vorstellung; erste Betrachtung: die Vorstellung unterworfen dem Satze des Grundes; das Object der Erfahrung und Wissenschaft. 2) Die Welt als Wille; erste Betrachtung: die Objectivation des Willens. 3) Die Welt als Vorstellung; zweite Betrachtung: die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes; die Platonische Idee, das Object der Kunst. 4) Die Welt als Wille; zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntniss Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.

Der erste dieser Theile hat den Rec. wenig interessirt, und ihm etwas dürftig geschienen. „Keine Wahrheit ist gewisser (sagt der Vf.), von allen andern unabhängiger, und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, dass alles, was für die Erkenntniss da ist, also die ganze Welt, nur Object in Beziehung auf das Subject ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Worte, Vorstellung." Rec. bittet im Voraus wegen seiner Unhöflichkeit um Verzeihung; — aber er findet diesen Anfang nicht bloss unwahr, sondern nicht einmal geistreich. Dass beim Anfange des Philosophirens Jedermann sich an Sich selbst, als den Vorstellenden zu allen seinen Empfindungen, Anschauungen, Gedanken und Schlüssen, besinnen müsse, ist nun endlich allbekannt, und kann als geschehen vorausgesetzt werden; — aber dass darum die ursprüngliche Relation zwischen Object und Subject, indem wir sie selbst zum Objecte unseres Denkens machen, sich während des Laufs aller Nachforschungen haltbar zeigen, dass unsere Ueberzeugung über diesen Punct sich niemals ändern werde, dieses können wir auf keine Weise vorauswissen. Die weitere Nachforschung muss darüber entscheiden; von einer gewissen Wahrheit kann bei der ersten Aufstellung jenes vorgefundenen Verhältnisses noch gar nicht die Rede seyn. Wer zuerst auf den gestirnten Himmel aufmerksam wird, der bemerkt die regelmässigen Bewegungen desselben; und diese werden ihm stets auf gleiche Weise erscheinen, wie weit er auch in der Astronomie fortschreite. Eben so, wer anfängt zu philosophiren, der findet sich als Subject gegenüber allen seinen Objecten, und wird sich stets also finden, — er wird stets sein: *Ich denke*, zu allen seinen Gedanken hinzudenken können; aber dies verhindert nicht, dass er in der Folge einsehe, *alle Relation*, also auch die erwähnte zwischen Object und Subject, *sey dem wahrhaft Realen*

fremd *und zufällig;* das: *Ich denke* aber sey nichts weniger als etwas ursprüngliches, sondern ein psychologisches Ereigniss, welches einer Erklärung aus viel tiefer liegenden Gründen eben so bedürftig als fähig sey. — Uebrigens ist jene Uebereilung des Hrn. Sch. der Anfang seiner Aehnlichkeit mit Fichte; doch ist der letztere leichter zu entschuldigen, weil er sich in das Selbstbewusstseyn, und in die Schwierigkeiten vertieft hatte, die aus der Verbindung desselben mit dem Auffassen der Welt entstehn, welche wir von unserm Ich unterscheiden; Schwierigkeiten, womit Hr. Sch. sich, wie es scheint, bisher noch nicht beschäfftigt hat.

Indessen bekennt Hr. Sch., ein inneres Widerstreben zu empfinden, indem er den Satz: die Welt ist Vorstellung, als eine gewisse und haltbare Wahrheit hinstellt; allein er meint, das Widerstreben würde sich verlieren, wenn man nur die Einseitigkeit dieser Wahrheit ergänzte durch den Satz: die Welt ist Wille — oder, wie er sich wider seine eigne Absicht ausdrückt, die Welt ist *mein* Wille. Er irrt sich. Das Widerstreben kommt von keiner Einseitigkeit, sondern von wirklicher Unwahrheit und Ungereimtheit; und jene eingebildete Ergänzung durch den Willen ist ganz und gar nicht die rechte Ergänzung, sondern sie verkleistert eine Wunde, die man vollends öffnen muss, um sie zu heilen. Doch darauf können wir uns hier nicht einlassen.

Eben so wenig ist es möglich, in einer Recension allen den, theils irrigen, theils halbwahren Bemerkungen nachzugehn, aus denen der erste Theil, etwas lose, wie uns dünkt, zusammen gewebt ist. (Zu dem Halbwahren gehört, was über Verbesserung der Mathematik, in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Darstellung, gesagt ist; was der Vf. bei den Anschauungen sucht, das muss in der bessern Bearbeitung der Begriffe gesucht werden; diese mag alsdann der Vf., wie es ihm beliebt, dem Verstande oder der Vernunft zuschreiben, denn über blosse Namenwesen zu streiten, ist eine unnütze Mode.)

Im zweiten Theile fragt der Vf. anfangs nach der Bedeutung der uns lediglich als unsere Vorstellung gegenüberstehenden Welt, — wobei wir an dem Worte „Bedeutung" einigen Anstoss nehmen, da ja Hr. Sch. sonst vor der so widerlichen modernen Schulsprache sich sorgfältig hütet. — Er bringt uns ferner abermals sein unmittelbares Object, den Leib; worüber wir uns schon erklärt haben. Gleich darauf aber tritt nun, der obigen Ankündigung gemäss, der *Wille* ein; und unsere Leser werden fragen, wie denn, und mit welchem Rechtsgrunde derselbe herbeigeführt sey? — Die Antwort ist: der Wille führt sich selbst

ein, unter dem Titel eines alten Bekannten. „Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes *Jedem unmittelbar Bekannte*, welches das Wort *Wille* bezeichnet. *Jeder Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes.*‘ (Welche monströse Behauptung! wir erinnern blos an das Betrügen-Wollen, wobei gerade das Gegentheil des wahren Willens sich äusserlich zeigt; und an Denken- oder Rechnen-Wollen, wo gar keine entsprechende leibliche Bewegung kann nachgewiesen werden.) „Er kann den Act nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, dass er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, sondern sind Eins und dasselbe, nur auf zweierlei Art gegeben, einmal unmittelbar, und einmal in der Anschauung für den Verstand. *Die Action des Leibes ist nichts anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens.* Weiterhin wird sich zeigen, dass dies von *jeder* Bewegung des Leibes gilt, auch von den sogenannten unwillkührlichen. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind blosse Ueberlegungen der Vernunft, über das was man dereinst wollen wird.“ (Eine dreiste Beschönigung des Irrthums durch neue offenbare Unwahrheit!) „Jeder ächte Act des Willens ist auch erscheinender Act des Leibes; und die Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen, sie heisst als solche Schmerz oder Wohlbehagen.“

Rec. hatte bisher immer grossen Anstoss genommen an den Schlussfehlern, durch welche Fichte in der Sittenlehre S. 14 und 15 das letzte Object im Ich, das in der That darin mangelt, herbeischafft, indem er die Identität des Objects und Subjects (das Ich) erst in Einerleiheit des Handelnden und Behandelten (einen höhern Begriff), und diesen wiederum in Einheit des realen Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens umstempelt; den letztern aber alsdann kurz und gut dem Wollen gleichsetzt, und hiemit gerade so aus Wille und Intelligenz *sein Ich*, — das heisst, das Urwesen der Welt, *den Urgrund aller Individuen*, — zusammensetzt, wie Hr. Schopenhauer, der mit ihm im Resultate zusammentrifft. Aber was ist der Unterschied zwischen beiden? Doch wohl nicht der Leib? Den hatte Fichte im Naturrechte

ebenfalls schon als Bedingung der Gemeinschaft mehrerer Individuen, und diese als Bedingung des Selbstbewusstseyns aufgestellt. — Bloss darin besteht der Unterschied, dass Hr. Schopenhauer mit absoluten Sprüngen zum Ziel kommt, wo Fichte mit einem in der That undankbaren, doch aber achtungswerthen, Fleisse, den langsamen Gang eines nothwendigen Denkens, wenigstens suchte. In dieser Hinsicht verhält sich der ältere Denker zum jüngern nicht anders, als wie eine alte Sprache zu der daraus durch Corruption und Abkürzung entstandenen neueren.

Indessen mag Hr. Schopenhauer das, was er zu Stande gebracht hat, wenigstens aus sich selbst entwickelt haben; und Fichte mag ihm so gut als unbekannt geblieben seyn: alsdann musste es ihm wenigstens nicht einfallen, Fichte den *ächten* philosophischen *Ernst* abzusprechen, den Rec. aus persönlicher Bekanntschaft bezeugen würde, wenn die Werke nicht davon zeugten; es musste ihm nicht begegnen, die Beschuldigung hören zu lassen, dass jener bei seinem Ausgehn vom Subjecte das Object vergessen hätte; während die ganze Form der Fichteschen Untersuchung dadurch bestimmt ist, dass er in den Objecten, welche das Subject nothwendig setze, die Bedingungen des Selbstbewusstseyns sucht. Wir setzen der Vergleichung wegen hier kurz einige Hauptsätze her, welche den Gang von Fichte's Sittenlehre bezeichnen können, wenn man mit oberflächlicher Andeutung zufrieden ist.

1) Das Ich findet sich nur im Wollen.
2) Das Wollen ist nur unter Voraussetzung eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Das Vernunftwesen kann sich kein Vermögen zuschreiben, ohne zugleich etwas ausser sich zu denken, worauf dasselbe gerichtet ist. Eben so wenig kann das Vernunftwesen sich ein Vermögen der Freiheit zuschreiben, ohne eine wirkliche Ausübung dieses Vermögens in sich zu finden; und sich zugleich eine wirkliche Causalität ausser sich zuzuschreiben.
3) Meine Causalität wird wahrgenommen als ein Mannichfaltiges in einer steten Reihe; die Folgen dieses Mannichfaltigen sind ohne mein Zuthun bestimmt, daher selbst eine Begrenzung meiner Wirksamkeit.
4) Das Vernunftwesen kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne derselben eine gewisse Wirksamkeit der Objecte vorauszusetzen.
5) Ich selbst bin in gewisser Rücksicht, unbeschadet der Absolutheit meiner Vernunft und meiner Freiheit, *Natur;* und diese meine Natur ist ein *Trieb.* Diese meine Natur

muss ursprünglich erklärt, und aus dem Ganzen der Natur abgeleitet werden. Die Natur überhaupt ist ein organisches Ganzes, und wird als solches gesetzt. Ich bin, als Naturproduct, Materie, die ein bestimmtes Ganze ausmacht. *Mein Leib.* — Unser Wille wird in unserm Leibe unmittelbar Ursache.

Endlich noch (S. 341) folgende merkwürdige Erklärung Fichte's über sein ganzes Werk: „Unsere Sittenlehre ist für unser ganzes System höchst wichtig, indem in ihr die Entstehung des empirischen Ich aus dem reinen genetisch gezeigt, *und zuletzt das reine Ich aus der Person gänzlich herausgesetzt wird. Auf dem gegenwärtigen Gesichtspuncte ist die Darstellung des reinen Ich, das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen.*"

Diese letzten Zeilen können allein schon hinreichen, um Jeden zu warnen, dass er Fichte nicht beurtheile, ohne dessen Sittenlehre studirt zu haben. Auch ist es in mehr als einer Hinsicht gut, die Jahrzahl anzugeben, welche das Buch an der Stirne trägt; es kam heraus im Jahre 1798.

Wir kehren zurück zu Herrn Schopenhauer, und heben aus seinem zweiten Theile noch folgende Sätze aus: „Die Identität des Willens und Leibes kann nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden, weil sie unmittelbar ist." (Es ist die Sitte unserer Zeit, das, worüber sonst mit Gründen gestritten wurde, als ein unmittelbares Wissen schlechthin zu behaupten. Rec. folgt diesem vortrefflichen Beispiele, und stellt die vollkommene Ungleichartigkeit, und bloss zufällige, keineswegs constante und wesentliche Verknüpfung zwischen Leib und Wille, hiemit als eine unmittelbar gewisse Wahrheit hin, die gar nicht braucht bewiesen zu werden.) Weiter: „ob aber die äussern, vom Leibe verschiedenen Objecte auch, gleich dem Leibe, Erscheinungen eines Willens sind, dies ist der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Aussenwelt. Dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des *theoretischen Egoismus.* Dieser ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen," (soll heissen: Herr Sch. versteht ihn nicht zu widerlegen, obgleich dieses auf das vollständigste kann und muss geleistet werden;) „dennoch ist er zuverlässig (!) nie anders denn als skeptisches Sophisma zum Schein gebraucht worden, als ernstliche Ueberzeugung könnte er nur im Tollhause gefunden werden, und dann bedürfte er einer Cur;" (bewahre der Himmel!) „wir betrachten ihn als eine kleine Gränzfestung, die unbezwinglich ist, deren Besatzung aber auch nie heraus kann, daher man sie im Rücken liegen lassen darf." Recht wohl! aber

wie steht es um die Realität der äussern Dinge, und um unsere Ueberzeugung, dass sie Erscheinungen eines Willens seyen? — Folgendes dient uns zur Antwort: „Wir werden die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniss, die wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen; und alle Objecte, die nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewusstseyn gegeben sind, eben *nach Analogie* jenes Leibes beurtheilen, *und daher annehmen*, dass sie ihrem innern Wesen nach Wille seyen.“ In der That! eine so *bequeme* Philosophie bedurfte, um Anhänger zu finden, nicht einmal des geistreichen Vortrags, der sie empfiehlt. Möchte aber doch Hr. Schopenhauer ein kleines Theilchen des Scharfsinns, den er gegen Kant zuweilen aufbietet, auch zur Prüfung seiner eigenen Lehre angewendet haben. — Bei solcher Leichtfertigkeit nun wird sich Niemand wundern zu hören, dass, kurz und gut, „Zähne, Schlund und Darmkanal der objectivirte Hunger sind; die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füsse dem schon *mehr* (?) mittelbaren Streben des Willens entsprechen;“ und dass gleichfalls Vegetation und Krystallisation, Magnetismus, Chemismus, Schwere u. s. w. dasselbe sind, was da, wo es sich am vollkommensten offenbart, Wille heisst; so dass die grossen Verschiedenheiten doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden treffen. Zugleich wird dieser Wille für das *Ding an sich* erklärt, das *als solches nimmermehr Object ist.* — Wie wurde uns aber der Wille *als solcher* bekannt? — Darauf wird geantwortet: „der Wille ist die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete seiner *Erscheinungen.*“ Also der Wille ist Erscheinung?? Ein paar Zeilen höher *auf derselben Seite* steht der Satz: „Ding an sich ist allein der Wille, als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern *toto genere* von ihr verschieden, er ist es, *wovon* alle Vorstellungen, alles Object die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectivität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen, und eben so des Ganzen.“ Dies alles steht zu lesen Seite 162. Unsere Leser werden nun fragen: welche dieser beiden Aussagen die ernstliche, welche andre durch Uebereilung hingeschrieben ist? Darauf ist ganz unbedenklich, aus dem Zusammenhange des ganzen Buches, zu erwiedern, dass Hr. Sch. in der That den Willen als das wahre An sich der Welt betrachtet; dass er aber — unbegreiflich genug — auf die allernächste Frage, wie Er denn dieses An sich erkannt,

und sogar darin das gemeine psychologische Ereigniss, was man Wollen nennt, *wieder erkannt* habe? nicht die mindeste, auch nur scheinbare, Auskunft zu geben vorbereitet ist, so dass es ihm an der Stelle, wo er auf diese Frage stösst, ganz natürlich begegnet, sich in den handgreiflichsten aller Widersprüche zu verwickeln. Die Verlegenheit, die er empfand, verräth sich übrigens schon durch die Superlative: „die deutlichste, am meisten entfaltete Erscheinung," als ob eine Erscheinung vom Dinge an sich nur dem Grade nach verschieden wäre, und ihm durch eine Steigerung näher kommen könnte.

Nun ist noch nöthig, dass wir den Leser mit der *Magie des Willens*, nach S. 187, bekannt machen. Diese vortreffliche Eigenschaft, die gewiss Niemand in der innern Wahrnehmung seines eignen Wollens zu entdecken vermocht hätte, und die man mit der Transsubstantiation zum mindesten in gleichen Rang stellen muss, besteht in folgendem: „Für den Willen ist die Zahl der Individuen, in welchen irgend eine Stufe seiner Objectivität ausgedrückt ist, sie mögen nach oder neben einander da seyn, völlig gleichgültig; ihre unendliche Zahl erschöpft ihn nimmer; und andrerseits leistet *eine* Erscheinung in Hinsicht auf seine Sichtbarwerdung so viel als tausende." Damit der Leser nicht gar zu sehr erstaune, wollen wir ihm gleich sagen, wozu diese Magie zu brauchen ist; alsdann wird er ihren Ursprung von selbst errathen. Wir dürfen nämlich uns nur einen Augenblick der Zauberkraft als eines Fittigs bedienen: so versetzt sie uns sogleich in ein wohlbekanntes Land, in das der Platonischen Ideen. Es sind diese Ideen, (welche ja doch irgend eine Bedeutung bekommen mussten!) nichts anders als die *Stufen der Objectivation des Willens*, oder die Musterbilder, deren jedes seinen Ausdruck in zahllosen Individuen findet.

Wohl begegnet es Herrn Schelling mit Recht, dass Er, der gegen Fichte sich nicht dankbar zeigte, jetzt auch ohne Dank sich diese seine Mischung des Platonismus mit der Fichteschen und Spinozistischen Lehre muss nachmachen sehen. — Wir können uns nun nicht darauf einlassen, die an sich nichtige Natur- und Kunst-Philosophie, welche bei Hrn. Sch. aus dem Gemenge entsteht, weiter zu verfolgen. Aber indem wir den dritten Theil ganz überschlagen, haben wir über den vierten, die praktische Philosophie, desgleichen über die darin vorkommende Polemik gegen Schelling, noch etwas zu sagen.

In diesem vierten Theile, der die eigentliche Kehrseite des ganzen Buchs ist, widerspricht der Wille sich selbst, und, indem er quiescirt, (Hr. Sch. redet unaufhörlich vom Quietiv des Wil-

lens,) verschwindet das Gute sammt dem Bösen, der Irrthum sammt der Wahrheit, damit die reine Schwärmerei ihren pomphaften Einzug haben könne. Der indische Götterwagen, sammt den Unglücklichen, die sich freiwillig von ihm rädern lassen, eröffnet das Fest und Madame de Guyon befindet sich im Gefolge; es erschallt ein beständiger Gesang von Qualen, Peinigungen, von der Mortification des Willens. — Nun giebt es für einen Philosophen eine sich leicht darbietende Gelegenheit, auf diesem Wege einige Schritte zur Heiligkeit zu machen; er darf nur denjenigen Willen tödten, mit welchem er sein System fest hält. Hiezu scheint jedoch Hr. Sch. noch bis jetzt nicht sehr aufgelegt, — und vielleicht glaubt er gar nicht an die Existenz eines solchen Willens, da sich derselbe in keinem Theile und keiner Action des Leibes objectivirt. Wie dem auch sey: seine Vorrede verräth sehr deutlich die Bestrebung, seiner Meinung gemäss zu lehren; das Leben, spricht er, ist kurz, und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit! Diese Gesinnung gefällt dem Rec. weit besser als das ganze Buch; und die Aeusserung derselben mag statt aller Widerlegung des praktischen Theils dienen. Aber eine Nachricht wenigstens müssen wir hier dem Leser dieser Blätter noch darbieten, wie Hr. Sch. dazu komme, den vorhin beschriebenen Anfängen ein solches Ende anzuhängen, indem die Vermuthung, Hr. Sch. betrachte die Philosophie als eine Tragödie, deren Held das vorstellbare Universum seyn müsse, doch wohl nicht zulänglich scheinen dürfte, wenn gleich so etwas von poetischer Laune mit eingewirkt haben mag. Wenigstens endet in der That das Buch sehr pathetisch mit der Vernichtung aller Sonnen und Milchstrassen.

„Meiner Meinung nach," sagt der Vf., „ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sey, stets rein betrachtend zu verhalten, und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter zu bestimmen, sind alte Ansprüche, die sie bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte." (Leider! auch hier war Fichte vorangegangen. Man sehe S. 4 und 5 der Sittenlehre; es heisst daselbst, die Weisheit sey eine Kunst, die Sittenlehre aber Theorie des moralischen Bewusstseyns. Also hat Hr. Sch. auch hier nicht die Ehre, seine halbwahre und halbfalsche Behauptung zuerst auszusprechen.) „Hier, wo es Heil oder Verdammniss gilt, geben nicht die todten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst; der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, wie Platon

spricht, — sein intelligibler Charakter, wie Kant sich ausdrückt."

So weit also wäre Hr. Sch. noch mit Kant einverstanden —? Er glaubt das wenigstens; und Kant's Freiheitslehre spielt bei ihm eine grosse Rolle; sie gehört offenbar zu den Grundgedanken, von denen er ausging. Wir wollen jedoch sehen, was bei ihm daraus wird. — Gleich zunächst schon springt er weit von Kant ab; er meint, es sey ein handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — „wollen soll!" — hölzernes Eisen! — Man wird sich aber erinnern, dass Kant eben aus dem als unstreitig vorausgesetzten Factum des Sollens, aus der Unbedingtheit des Sittengesetzes, die Freiheit ableitet, als diejenige Beschaffenheit des Willens, welche allein einem solchen Gesetze entspreche. Wer nun einen Begriff hat von der Genauigkeit, womit in einem philosophischen Systeme alle Theile einander entsprechen müssen, der kann schon hieraus schliessen, wie viel Herr Schopenhauer, nachdem er den kategorischen Imperativ weggeleugnet, von der transscendentalen Freiheit übrig behalten kann. Diese zwei Gegenstände müssen mit einander stehn und fallen; und weil in der That jenes „hölzerne Eisen" unter gewissen nähern Bestimmungen ein gegründeter Einwurf ist, so musste die Freiheitslehre zugleich mit der vom kategorischen Imperativ, und beide in gleichem Grade, abgeändert werden. Aber solche Genauigkeit kennt Hr. Sch. nicht. Daher entsteht denn die Folge, dass ihm die Kantische Freiheit unter den Händen entschlüpft, und ein Wechselbalg — Spinoza's Freiheit, die mit dem ärgsten Fatalismus zusammenhängt, sich ihm unterschiebt.

Denn man höre weiter! — „Dass der Wille als solcher frei sey, folgt schon daraus, dass er das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist." (Dieser Grund entspricht genau der *propositio XVII* im ersten Theil von Spinoza's Ethik, *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.*) „Alles hingegen, was zur Erscheinung gehört, ist einerseits Grund, andererseits Folge, und folglich durchweg nothwendig bestimmt. Jedes Ding ist als Erscheinung durchweg nothwendig: dasselbe an sich ist Wille, und dieser völlig frei. In Gemässheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht da seyn, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes seyn," (ein Umstand, um dessenwillen Spinoza wenigstens nicht Ursache hat, Hrn. Sch. zu beneiden), „*wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung*

desselben Willens ist, eine ganz andre wäre.“ Ja in der That, an einer und derselben Kette liegen nach Hrn. Sch. alle Individuen; denn *nur der Eine Ur-Wille*, dessen Magie die Einzelwesen hervorzaubert, *ist frei!* So war es nicht bei Kant. Da gab es eine Menge freier Wesen, deren jedes, ohne durch die andern im mindesten gehindert zu werden, sich seinen intelligibeln Charakter selbst bestimmte. — Aber in der Klause, worin Hr. Sch. seine Individuen eingesperrt hatte, wird es ihm am Ende selbst zu eng. Wie hilft er sich? durch einen wahren Theaterstreich. Er schafft sich noch eine zweite Freiheit, — oder, wie er es nennt, einen Genius; der in einem Grade von Erkenntniss besteht, durch welche, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung des Willens in seiner vollkommensten Erscheinung möglich ist; — „*so dass die Freiheit, welche sonst, als nur dem Dinge an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Falle auch in dieser hervortritt, und indem sie das innere Wesen der Erscheinung aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch*“ (ja wohl! einen Widerspruch!!!) „*der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt, und gerade dadurch die Phänomene der grössten Heiligkeit und Selbstverläugnung darstellt.*“ Wer wird nun noch zweifeln, dass die Götter mitten unter uns wandeln, und dass man die Tugend nach der Mühe und Plage abmessen müsse, die sie kostet!

Einen Schriftsteller, der so etwas, wir wollen nicht sagen, niederzuschreiben und drucken zu lassen, sondern nur zu denken und innerlich gut zu heissen im Stande ist, muss man nicht widerlegen wollen; er ist an Widersprüche gewöhnt, er findet sie piquant, genialisch, erhaben, heilig und göttlich; und wer ihn *ad absurdum* führt, der sagt ihm eine Artigkeit, die er übel zu nehmen ganz unmöglich findet; während die Absicht, ihn dadurch auf andere Gedanken zu bringen, in seinen Augen rein lächerlich ist. — Nur *eine* Ausnahme möchte es hievon geben; diese nämlich, wo der Mann sich selbst widerlegt. Das thut nun wirklich Herr Schopenhauer, wenigstens in allgemeinen Umrissen; was er aber zu diesem Behufe sagt, das adressirt er — nicht an sich selbst, sondern an Herrn Schelling. Es ist der Mühe werth ihn zu hören; er ist meistens scharfsinnig, sobald er Andre kritisirt.

„Wir werden nichts weniger nöthig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten etwas, wenn wir mit hohen Augenbraunen vom Absoluten, Unendlichen,

Uebersinnlichen, und was dergleichen blosse Negationen mehr sind, statt deren man kürzer Wolkenkukuksheim (νεφελοκοκκυγία) sagen könnte, redeten; zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. — Endlich werden wir auch hier so wenig, als bisher, *Geschichten erzählen* und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, dass Jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniss der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen irgendwie, und sey es noch so fein bemäntelt, *historisch* fassen zu können; *welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordenseyn, oder Werdenwerden sich vorfindet*, irgend ein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat, und folglich, deutlich oder versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunct der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden, gesucht und gefunden wird, und das philosophirende Individuum wohl gar noch seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zulässt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche, eine Lehre vom steten Werden, Entspriessen, Entstehn, Hervortreten aus dem Dunkeln, dem finstern Grund, Urgrund, Ungrund, und was dergleichen Gefasels mehr ist. Alle solche historische Philosophie, sie mag noch so vornehm thun, nimmt, als wäre Kant nie da gewesen, die Zeit für eine Bestimmung des Dinges an sich, *und bleibt daher bei dem stehn, was Platon das Werdende, nie Seyende, im Gegensatz des Seyenden, nie Werdenden, nennt.*“

Ganz vortrefflich! und dem Recensenten aus der Seele geschrieben. Aber nun — *mutato nomine de te narratur fabula.* Oder meint Hr. Sch., er erzähle keine Geschichten? Bei ihm finde sich kein Urgrund, oder Ungrund, sammt dem dazu gehörigen Werden, dem Anfang und dem Ziel? — Was ist denn sein Wille? Er ist „*erkenntnisslos, und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang*.“ Man sehe Seite 392 unten. Und dieser Drang — ist vermuthlich *kein* Princip des Werdens? Hr. Sch. hat *keine* Richtung, keine Geschwindigkeit, gar keine κίνησις dabei gedacht? Gar kein ἕτερον? Ein reines ταυτό — und doch einen *Drang?* Was wird denn aus seinem Willen? Gar Nichts? Wozu denn jene *Magie*, vermittelst deren der ursprünglich Eine Wille sich der Erscheinung nach in vielen Individuen objectivirt? Herr Schopenhauer frage sich doch, ob hier wirklich gar keine Geschichte erzählt wird; ob nichts vorn, nichts hinten

stehe; ob man eben so gut von den Individuen ausgehn, und von ihnen auf den Einen, einzigen Grundwillen kommen könne, als umgekehrt. — Sollte das Alles nicht zureichen, Hrn. Sch. aufmerksam zu machen, so wird er doch wenigstens begreifen, dass ein Wille, der sich erhebt bis zu jener gepriesenen Selbstverneinung, etwas anderes ist, als ein ursprüngliches Nicht-Wollen und Nichts-Wollen. Die eingebildete Erhabenheit setzt vielmehr einen recht kräftigen Willen voraus, der da soll verneint werden; ferner einen Durchgang durch die Selbstauffassung, durch die Vorstellung; und den Schluss macht jener Widerspruch, in welchem die Freiheit selbst Erscheinung werden soll. Hier ist sehr deutlich Anfang, Mittel und Ende; und Hr. Schopenhauer wird eben so vergeblich, als Hr. Schelling, versuchen, sich aus der, letzterem schon vor langen Jahren zur Last gelegten *Naturgeschichte Gottes* heraus zu reden. Das absolute Werden ist überall und unvermeidlich der Todeskeim eines jeden Systems, welches von einem *einzigen* Realen ausgehend, die Welt erklären will; sobald man aber (wie es geschehen muss,) von einer *Mehrheit* des Realen ausgeht, befindet man sich auf einem Gebiete, das für die Herren Schopenhauer und Schelling gänzlich unbekanntes Land ist, und nach welchem sie alle ihre Lieblings-Schriftsteller vergebens fragen werden.

Hier könnten wir schliessen, wenn nicht ein praktischer Gegenstand uns bewegte, noch einige Worte beizufügen. Herr Schopenhauer hat sich sehr weit vergessen in folgender Stelle: „Ich kann hier die Erklärung nicht zurückhalten, dass mir der *Optimismus*, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloss als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ — Dieser Erklärung setzt Rec. eine andere Erklärung entgegen, — zwar nicht die, dass die Lehre des Herrn Schopenhauer gedankenlos, absurd und ruchlos sey, — aber doch diese: dass er selbst, der Recensent, sich zu den Optimisten zähle, und zwar, welches wohl zu bemerken ist, *der Gesinnung nach*, während das Dogma, theoretisch betrachtet, ausser der Sphäre strenger Beweise liegt. — Was die Sache selbst anlangt, so ist sie sehr bekannt. Es ist längst bemerkt, dass die physischen Leiden der Menschen sehr erträglich sind, das eigentliche Unglück in den geselligen Verhältnissen liegt, und diese als eine Aufgabe betrachtet werden müssen, deren Lösung die Pflicht der gesammten Menschheit ist. Es ist eben so leicht zu bemerken, wie wenig im Grunde dazu gehört,

einen Haufen von Menschen so zu leiten, dass bei ihm die Fröhlichkeit neben der Gesundheit einheimisch sey. — Rec. hatte schon oft den Menschen unter dem Bilde eines rankenden Gewächses gedacht; neulich wurde ihm die Vergleichung noch auffallender, da er in einem Garten die Folgen eines Versehens bemerkte; es waren nämlich Bohnen auf ein Beet gepflanzt, wo man nicht füglich Stangen setzen konnte, weil sie die Aussicht würden versperrt haben. Was geschieht? Die Bohnen wachsen kräftig aus der Erde; die Ranken steigen empor; sie neigen sich, begegnen, ergreifen einander und umschlingen sich; wie zu Stricken gedreht und unordentlich durch einander gewebt fallen sie nieder; jetzt ist es um die meisten Blüthenknospen geschehen; nur wenige können ihre günstige Stellung benutzen und sich aus dem Laube herausstrecken zum Lichte; die wenigen Früchte senken sich und faulen am Boden. Wenn diese Bohnen Bewusstseyn hätten, wie würden sie jammern über ihre hülflose Lage, über den unnützen, quälenden Lebenstrieb, den sie in sich fühlten; ihr letztes Rettungsmittel würden sie suchen — in der „*Verneinung des Willens zum Leben.*" Aber ist ihre Lage durchaus ohne Hoffnung? Giebt es kein mögliches Complement ihrer Existenz? Was fehlt der Bohne? Eine dürre Stange reicht hin, die sie noch obendrein mit mehrern ihrer Nachbarn benutzen kann. Und was bedarf die Menschheit? Solche Männer braucht sie, die da verstehn, die Stange zu der Bohne zu stecken, — Männer wie *Fellenberg*, — nicht Philosophen aus Wolkenkukuksheim.

Zum Schlusse dieser Recension noch eine Erinnerung, die für einige Leser vielleicht nicht ganz überflüssig seyn dürfte. Die geistreichsten und gelehrtesten philosophischen Werke sind oftmals diejenigen, welche den ausführlichsten und lebhaftesten Tadel gegen sich aufregen. Alsdann aber bedeutet der Tadel nichts anderes, als dass ein solches Werk *höchst lesenswerth* sey, nicht zur Annahme des vorgetragenen Lehrbegriffs, aber *zur Uebung im Denken*, die niemals weit genug kann getrieben werden, und für die man die mannigfaltigsten Gelegenheiten aufsuchen muss. Dazu nun können wir auch Schopenhauer's Werk empfehlen, und zwar in einem ganz vorzüglichen Grade. Rec. kennt in der That kein anderes im Geiste der modernen Philosophie geschriebenes Buch, welches den Liebhabern dieses Studiums, die sich gleichwohl durch Fichte's und Schelling's Dunkelheiten durcharbeiten können, so angemessen wäre. Und wer eben diese Dunkelheiten überwunden hat, der wird desto lieber das Bild, dessen Züge er sich zuvor mühsam zusammensetzen

musste, in Schopenhauer's klarem Spiegel vereinigt, und von der Individualität jener Vorgänger befreit, beschauen wollen, — wäre es auch nur, um sich vollends zu überzeugen, dass diese neueste, idealistisch-spinozistische Philosophie in allen ihren Wendungen und Darstellungen immer gleich irrig ist und bleibt.

Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet von *Johann Jacob Wagner*. Erlangen, 1819.

Als dieses Buch dem Rec. zur Beurtheilung übergeben wurde, erinnerte er sich, dass der Verfasser früher eine andere Schrift, unter dem auffallenden Titel: *mathematische Philosophie*, herausgegeben hatte, und dass diese irgendwo als das Hauptwerk desselben war bezeichnet worden. Da man aber nicht vernommen hat, dass der Verfasser sich unter den Mathematikern das Bürgerrecht erworben habe, — und da des Redens über Mathematik unter solchen Philosophen, die von dieser grossen Wissenschaft so viel wie Nichts verstehen, ohnehin weit mehr ist, als sich mit der Ehre der Philosophie verträgt, so ist Rec., um seinen Verdruss hierüber nicht zu vermehren, fest entschlossen, die sogenannte mathematische Philosophie nicht eher zu lesen, als bis Hr. Prof. W. von echten Mathematikern *als Mathematiker wird anerkannt seyn.* Da es jedoch sehr nützlich, ja oft nothwendig ist, den Geist eines Schriftstellers aus seinen Hauptwerken zu kennen, um eine andere Schrift desselben richtig aufzufassen: so kam dem Rec. die authentische Erklärung des Hrn. W. über seine mathematische Philosophie, in der *Isis* (1. Hft. 1820, Seite 35) wohl gelegen, und er hält für nöthig, hierüber etwas voraus zu schicken, um sich weiterhin kürzer fassen zu können. Hr. W. knüpft daselbst an bei Oken's Beinphilosophie, indem er den Parallelismus erwähnt, dass an dem Rückgrathe oben die Entwickelung der Breite (in den Schulterknochen) dasselbe Grundschema befolge, wie unten (in dem Becken). Hierbei gibt er Folgendes zu bedenken: die Idee, dass senkrechte Polarität ihre Breiten unter der Differenz ihrer beiden Pole entwickele, sey eine *allgemeine* Idee, welche folglich auch auf dem Gebiete der Kunst, der Geschichte, (was heisst in der Geschichte *senkrecht?* was heisst *Breite* und *Länge in der Zeit*, in welcher die Geschichte verläuft?) und *überall* ihre Gültigkeit habe. Man müsse demnach einen allgemeinen, *für alle Fälle der besondern Anwenduug schicklichen*,

Ausdruck dieser Idee suchen, und könne keinen andern finden, als (wird der Leser es errathen? —) als in einer Geometrie, welche in dem Satze, dass zwei Parallelen von einer jeden dritten Linie unter gleichen Winkeln geschnitten werden, eben jene Idee erblickt!!! — Nun kennen wir die mathematische Philosophie des Hrn. W. *Seine* Mathemathik erblickt in jedem Lehrsatze die heterogensten Dinge, Knochen und Kunstwerke und Weltbegebenheiten, sobald es ihm gelingt, durch irgend ein, auch noch so loses Spiel des Witzes, eine entfernte Aehnlichkeit aufzutreiben, die kaum hinreichen würde, um das Band einer Ideen-Association herzugeben. Nun wissen wir auch, woher diese mathematische Philosophie stammt. Sie ist nämlich ein Ausfluss der Schellingischen Schule, deren Witz seit 20 Jahren mit allen nur ersinnlichen Analogien um sich sprudelt, und dadurch die Wissenschaften zu erweitern meint. Damit man aber ja nicht zweifelhaft sey, ob man Hrn. W. auch recht gefasst habe, giebt er noch ein Beispiel, und zwar ein solches, welches gewiss jedes Kind verstehen kann. In dem Product aus 5 mal 6 ist die Sechs fünfmal und die Fünf sechsmal enthalten, also jeder Factor unter der Form des andern gesetzt; und dies ist der allgemeine Ausdruck aller Synthese. So muss in der Idee die Phantasie Vernunftform annehmen, die Vernunft aber Phantasieform; in dem Wasser muss der Sauerstoff gewasserstofft, der Wasserstoff aber gesauerstofft werden u. s. w. Ueber den Geist der mathematischen Philosophie kann demnach gar kein Zweifel obwalten; derselbe hat gewiss die Tugend, dass ihn Jedermann erreichen und sich zueignen kann, denn es lässt sich in der Welt nichts Leichteres denken, als solche Analogien zu hunderten und zu tausenden aufzufinden. Nichts desto weniger, so paradox es auch klingen mag, hegt Rec. den dringenden Verdacht, dass Herr W. nicht bloss in der Mathematik *der Mathematiker*, sondern sogar in *seiner eignen* Mathematik, gar sehr ein Anfänger sey. Denn wenn das Product 5.6, und der Satz von den Parallelen schon von so ungemein universeller und erhabener Bedeutung sind, was muss denn wohl Alles, und wie Köstliches! in den Logarithmen, den trigonometrischen Functionen, — kurz, in der unermesslichen Fülle dessen verborgen seyn, was in der gewöhnlich sogenannten Mathematik höher hinaufliegt! Rec. macht hiermit dem Hrn. Prof. W. den Vorschlag, sich doch zur Probe einmal ein wenig in Newton's *enumeratio linearum tertii ordinis* umzusehen, doch auch nicht gar zu wenig; denn es ist zum mindesten nothwendig, den Zusammenhang jeder Curve mit ihrer Gleichung wohl inne zu haben. Da nun schon

die allerersten Elementarbegriffe der Mathematik unter den Händen des Hrn. W. so wundervolle Bedeutungen annehmen, so darf man erwarten, dass er vermöge der Linien der dritten Ordnung die allertiefsten Geheimnisse der Kunst und der Natur zu Tage fördern werde. Und doch, was sind diese Linien des dritten Grades gegen den unermesslichen Wald von algebraischen und transscendenten Functionen höherer Art!

Wenn nun der Leser sich einige Mühe giebt, um sich in die Vorstellungsart eines Mannes hineinzudenken, dem die Synthese der Beinphilosophie mit der mathematischen Philosophie ihren Ursprung verdankt: so wird er für das Verständniss des hier angezeigten Buchs, unsers Erachtens, leicht hinlänglich vorbereitet seyn. Es kann ihn nicht mehr befremden, dass zugleich von Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in einem einzigen sehr mässigen Octavbande gesprochen wird; oder vielmehr, dass alle vier zuletzt in einem einzigen Paragraphen zusammengedrängt werden, nachdem vorher von Buddha und Zoroaster, von Moses und Propheten, von Katholicismus und Protestantismus die Rede gewesen. Der universelle Geist des Verfassers bringt das so mit sich; er würde glauben, gar nichts zu sagen, wenn er nicht von Allem zugleich redete. Und man sehe nur die Leichtigkeit der Verknüpfung! „Die Offenbarung der Gottheit von der Religion aus, wird *verstanden* durch Wissenschaft, sie wird *nachgebildet* durch Kunst; alle drei aber begegnen sich im Staate, welcher das organisirte menschliche Gesammtleben ist.“ Ob nun gerade *alle* Wissenschaft sich *darin erschöpft*, die Religion zu verstehen; ob gerade *alle* Kunst religiöse Dinge nachbildet, ja ob überhaupt *alle* Kunst nachbildend sey; ob endlich das *Ganze* des menschlichen Lebens dem Staate angehöre, — oder ob es auch noch ein Privatleben, und für dasselbe mancherlei Kunst und Wissenschaft gebe, wobei weder an Religion, noch an den Staat zu denken sey, was kümmert das den Verfasser? Solche Fragen sind ganz unter seiner Würde. Wie es ihm nichts kostet, gelegentlich den Gedanken hinzuwerfen, dass wir „die Griechen und ihre *gemüthlose Grazie* zu begreifen anfangen,“ so ist es für ihn auch gar nicht bedenklich, Christus für den *Aequator* zu erklären, welcher der Zerstreuung ein Ende macht, und die Rückkehr zur Einheit beginnt, wobei uns zwar wegen der Symmetrie der beiden Halbkugeln diesseits und jenseits des Aequators, einige Schwierigkeiten aufgestossen sind, — falls nämlich das Menschengeschlecht etwa noch ein paarmal hunderttausend Jahre auf der Erde fortlebte, und vielleicht in dieser Zeit noch eine verhältnissmässige Menge von merkwürdigen Schicksalen erführe;

in welchem Falle freilich Christus nicht die *Mitte* der Weltgeschichte einnähme; — dies alles thut nichts, denn „die beiden absoluten Pole der Geschichte des Menschengeschlechts, das verlorne und wieder gewonnene Paradies, liegen über aller Zeitrechnung hinaus;" und sind ohne Zweifel dem Vf. vollkommen wohl bekannt!

Der Leser weiss nun schon, dass für diesmal nicht die Mathematik, sondern die *Geschichte des Kirchenthums* den Faden hergeben muss, an welchem der Vf. seine Bemerkungen aufreihet. Und welche Bemerkungen! „Beinahe die meisten Schriftsteller stellen sich die Veränderungen, welche das Menschengeschlecht im Laufe seiner Geschichte erfahren hat, als bloss ideell vor, und bedenken nicht, dass schon unsre uralte heilige Urkunde, wo sie vom Sündenfalle spricht, *das Physische mit dem Geistigen in solchen Zusammenhang setze, wie es der Schöpfer in seiner Welt überall und zu allen Zeiten gewollt hat.* Aber der physische Organismus des Menschen hat sich sammt seinen Aussen-Verhältnissen verändert. Das leitende Princip findet man im Organismus des Individuums. Der Fötus setzt weder die Bewegungs- noch die Sinnesorgane in Thätigkeit; sein psychisches Leben ist *auf das Gangliensystem des Rumpfes* eingeschränkt. *Und das Alterthum scheint selbst darauf hinzudeuten, dass es mehr in diesem Nervensystem gelebt habe, als in dem Hirne*" (hört! hört, ihr Kenner des Alterthums!), „indem bei Homer alles psychische Leben in den φρένες und πράπιδες, Organen des Rumpfes, liegt, und auch im alten Testamente Gott *Herzen* und *Nieren* prüfet, *in welchen demnach, so wie in der Leber, die in den alten Ansichten gleichfalls eine grosse Rolle spielt, (der Geier des Prometheus verzehrt dessen Leber), jene Zeit ihr geistiges Leben gefühlt haben muss.*" Rec. bittet den Leser, auf dieses *demnach*, und auf den dadurch angezeigten eigenthümlichen Gang des Schliessens, aufzumerken; wie nicht minder auf das Fühlen des *geistigen* Lebens im *Leibe*; wem solche Schlüsse und Philosopheme gefallen, der wolle das Buch selbst anschaffen; zu einer umständlichen Relation fühlt sich Rec. nicht verpflichtet; und eben so wenig zu ausführlicher Widerlegung solcher durchaus grundlosen Einfälle, die sich Jedermann durch die gemeinsten Reflexionen selbst widerlegen kann. Denn Jedermann weiss, dass jener vorgebliche Zusammenhang des Physischen mit dem Geistigen, in dem Sinne des Verfs., nicht existirt; dass vielmehr starke Geister in schwachen Leibern, und umgekehrt, desgleichen fortschreitende Geistesbildung in dem Alter,

wo der Leib schon welkt, das Gegentheil bezeugen; Jedermann weiss, dass Kinder zwar manche Aehnlichkeit mit den Menschen des Alterthums haben, aber nicht die, welche (wie wir gleich erwähnen werden) der Verf. dem Alterthume andichtet; ferner, dass die φρένες und πράπιδες, die Herzen und Nieren, auf den Zustand der *Begriffe* bei den Alten hindeuten, die *in ihrer Vorstellung vom Leben*, und in ihren *Meinungen* vom Sitze desselben, das Psychische vom Physischen nicht zu trennen geübt waren; endlich, dass, wenn ja die Hypothese des Vfs. eine Spur von Wahrscheinlichkeit an sich trüge, (welches nicht der Fall ist,) sie doch nicht dazu taugte, als Grundlage eines Systems benutzt zu werden, weil derjenige, dem Wahrheit lieb ist, nichts sorgfältiger vermeiden muss, als sich in luftige Combinationen zu verwickeln und zu verstricken, die den Irrthum zugleich bedecken und vervielfältigen. Aber wie verfährt der Verf.? Aus seiner Einbildung einer eigenthümlichen physischen Constitution des Alterthums folgert er eine *vollkommene Verschiedenheit der ganzen Art zu denken* bei den Alten und bei uns! Er behauptet einen *einfachen All-Sinn* bei den Alten, den er folgendermaassen deutlich macht: „Unsre Sinne zeigen uns alle nur einzelne Seiten der Dinge; und *es fehlt noch ein einfacher Sinn für das einfache Wesen der Dinge, welches ihren Massen, Figuren, Qualitäten, Klängen und Farben zum Grunde liegt*“ (hier verwechselt der Vf. das Bedürfniss der Speculation mit dem Mangel eines Sinnes) „und in ihrer raumerfüllenden und raumbegränzenden Thätigkeit ohne weiteres besteht;“ (das einfache Wesen der Dinge hat an sich mit dem Raume nichts gemein, weil er selbst, der Raum, Nichts ist.) „Durch diese einfache Grundlage hängen die Dinge alle unter sich zu einem Ganzen zusammen, und diese ist unsern getheilten Sinnen verborgen, eben weil der besondere Organismus des Auges, des Ohres, u. s. w. den Nerven bloss für diese einseitige Art der Sensationen empfänglich macht.“ (Woher *weiss* der Vf., dass unsere mehrfachen, oder wie er sie nennt, getheilten Sinne, nur einseitig empfinden? Wer hat ihm die Einseitigkeit verrathen? Besitzt er etwa den All-Sinn des Alterthums, und ist er folglich ein Fremdling in der neuern Zeit? — Dieselbe Speculation, welche ihn gelehrt hat, dass der Summe von Realitäten eines Dinges ein einfaches Reales zum Grunde liegen müsse, *diese* muss uns weiter führen, und uns enthüllen, was keinerlei Sinn jemals hat erreichen können.) „Solch einfacher Sinn liegt nun eben in dem durch den Rumpf verbreiteten, an keinen besondern Organismus gebundenen Ganglien- oder Nervenknoten-System; ihm erscheint

das Entfernte nahe, und das Künftige gegenwärtig; weil nur das theilweise Fühlen in unsern gewöhnlichen Sinnen uns den Zusammenhang der Dinge zerreisst. Durch diesen einfachen Sinn war das Thier dem Menschen der alten Welt näher und verständlicher, als es uns ist;" (warum sagt der Verf. nicht lieber geradezu: das Thier besitze noch jetzt den All-Sinn, welchen der Mensch verloren hat; es erkenne demnach das Innere der Dinge um so vollkommener, je mehr in ihm das Gangliensystem vorherrsche?) „Es wäre zu wünschen, dass uns irgend ein alter Schriftsteller Beobachtungen der heidnischen Opferpriester über die Eingeweide der geschlachteten Opferthiere aufbehalten hätte," (das möchte leicht einer der vielen Priester dem Verf. zu Gefallen gethan haben, wenn er von dessen Wunsch und Traum nur das Mindeste hätte ahnden können,) „mir scheint fast, als hätte hier das heidnische Alterthum bloss die Processe, die es in sich selbst fühlte, anatomisch auf der That ertappen, und seine eignen Gefühle und Instincte verstehen wollen." (Wir haben wohl von Leuten gehört, welche die Seele in der Zirbeldrüse anatomisch suchten; aber noch nie, dass Einer in dem Augenblicke, wo man für den Ausgang einer Schlacht, oder eines Staatsgeschäfts, günstige Vorzeichen wünschte, über seine eignen Instincte gegrübelt habe.) „Der All-Sinn hat noch eine andre Seite, nämlich mittheilbar zu seyn, und *auf der Natur Inneres zu wirken;* er und seine Kraft zeigen sich verwandt *den Phänomenen des magnetischen Traumsehens.* Diesen Sinn setzen wir denn auch als das Organ der Religion in der alten Welt; und behaupten, dass dem frühen Menschengeschlechte die Idee der Gottheit in unmittelbarem Schauen zu Theil geworden sey, welche Mittheilung dann allerdings *Offenbarung* genannt werden musste. Das älteste der uns bekannten Völker, das Volk der Hindu, bewahrt noch in Masse das Streben, aus der getheilten sinnlichen Anschauung zurück in die Totalanschauung des göttlichen Wesens zu treten; doch ist auch diesem Volke die Möglichkeit solcher Anschauung längst verloren gegangen. Als die Offenbarung noch ächt war, da waren die Wunder, durch welche sie sich bewies, ebenfalls ächte Wirkungen des Einfachen und Göttlichen im Menschen auf das Innere der Natnr; die Zeit seit der Verunreinigung jener nennen wir *Heidenthum.*"

Von hier an beginnt nun über Heidenthum, Opfer, Reformatoren, Propheten, Messias und Kirche eine lange, und für den Rec. höchst langweilige Rede, deren kurzen Sinn man nur gelegentlich herausfinden kann. In Ansehung des letztern bemerken wir Folgendes: Dem alten Priesterthume (so lehrt der Verf.)

musste die innere Geschichte unsers Bewusstseyns zu einer Geschichte Gottes werden; *denn Gott war durch seine Weltwerdung auch nur zu seinem Bewusstseyn gekommen; und die innern Acte der Weltwerdung mussten mit dem innern Acte des Bewusstwerdens zusammenfallen.* War nun aber die Gottheit im Weltwerden bloss zu ihrem Bewusstseyn gekommen — versteht sich, von Ewigkeit her, — so war der weltgewordene Gott auch der menschgewordene, *denn bewusst seyn heisst Mensch seyn*, und in dieser Ansicht fällt Weltwerdung und Menschwerdung zusammmen. — Mathematik ist Weltbildersystem; als solches entstand sie dem ältesten Priesterthume mit der Religion selbst. Philosophie ist das Heidenthum der Gotteserkenntniss. Ihr zur Seite steht die Kunst, in deren Bildern ebenfalls das wahrhaft Göttliche unterging. — *Allem Leben ist die Tendenz eigen, objectiv zu werden; dies ist der Quell alles Bösen. Die Gottheit war nun schon in die Objectivität hingestellt als Welt*, welche ihr höchstes Symbol ist; aber dies Symbol wurde nicht mehr verstanden, darum müssten Begeisterte auf eine besondere Objectivirung des Göttlichen denken, die für Zeiten und Völker passte; dies ergab den Cultus. Der Religionsstifter, indem er seinem Volke ein Heiligthum errichtete, musste versuchen, *seine eigne Wunderkraft an etwas Aeusserem zu fixiren. In so fern nun ein solches Heiligthum gelang, war hier die Gegenwart Gottes speciell geworden; wie weit es aber möglich war, die persönlich scheinende Weissagungs- und Wundergabe an ein Object zu binden, lässt sich zur Zeit noch nicht entscheiden.* — Jesus hatte ausser seinem exoterischen System, welches wir im neuen Testamente finden, noch ein esoterisches, von theoretischen Ansichten; vielleicht war es das System der Essäer. Das Christenthum aber, wie es in die Welt trat, war *kein System*, sondern ein *Standpunct*; es war *in der Mitte der Geschichte (!)* darum zu thun, die verirrte Menschheit zu orientiren; denn sie war, dem Gesetze alles Lebens unterthan, aus ihrem *ersten* Standpuncte gefallen; es kam darauf an, sie dahin zurückzuführen, und *dadurch* von der Sünde zu befreien. — Zoroaster's Religion ist zugleich Philosophie, der Griechen Religion ist zugleich Kunst, Moses Religion ist zugleich Staat, Christus Religion ist bloss Seele und Leben, aus welchem alles dies kommen kann. — Alle Aufgaben, welche die Menschheit zu lösen hat, sind von der Art, dass sie nur durch gemeinsames Wirken im Ganzen gelöst werden können; daher Gemeinden und Kirchen. Die wahrhaft katholische Kirche ist (mit Hrn. v. Stourdza) die griechische, diese hat das Recht, die

römische eben so zu betrachten, wie letztere die Protestanten betrachtet. — Zu unserer Zeit ist von dem ursprünglichen All-Sinne nichts mehr übrig, als die krankhaften Erscheinungen des thierischen Magnetismus auf der einen, und das *mit Goethe erlöschende (sic!)* poetische Genie auf der andern Seite. Nichts desto weniger ist uns aufgegeben, Religion und Wissenschaft wieder auf ihren ersten Standpunct zurück zu führen; wozu die nähere Anleitung sich in den frühern Schriften des Verfs. findet.

Das Erste nun, was jeder mit der neuesten Literatur einigermassen bekannte Leser sogleich bemerken wird, ist, dass hier nichts Neues, sondern eine Reihe von Reminiscenzen und Uebertreibungen dessen dargeboten wird, was seit Schelling schon hundertmal gehört, von Einigen angenommen, von weit Mehreren verworfen ist. So lange aber diese Meinungen fortwährend von neuem vorgebracht werden, ist es auch nöthig, von neuem zu widersprechen. Ohne uns nun bei der gänzlichen Grundlosigkeit dieser Ansichten aufzuhalten, (die Jedem einleuchten muss, der von wissenschaftlicher Gründlichkeit und Genauigkeit bestimmte Begriffe hat,) bemerken wir, um die Unzulässigkeit derselben fühlbar zu machen, folgendes: Ewige Einheit, Heraustreten derselben, Ausser-Sich-Seyn, und Rückkehr in sich selbst, ist eine Reihe von Begriffen ohne Sinn und ohne Würde. *Ohne Sinn;* weil in reiner, wahrer Einheit gar kein Grund des Heraustretens liegen kann; weil überdies das Heraus schon ein äusseres Verhältniss erfordert, dergleichen für das angenommene Eine und Einzige gar nicht vorhanden seyn könnte; weil endlich der *nisus* des Heraustretens verräth, dass man sich keine wahre und ruhige Einheit, sondern einen schwellenden Keim, der seine Hülse sprengt, gedacht hatte; ein elastisches Wesen, eingeschlossen in ein Gefäss, das ihm zu eng wird. So etwas ist kein ächtes Eins. — *Ohne Würde;* weil das Heraustreten ein unnützes Beginnen ist, wenn es nur geschieht der Rückkehr wegen; weil geständiger Weise eben dies Heraustreten der Quell des Bösen, — oder, aufrichtig gesagt, geradezu das Böse selbst seyn würde; weil es, falls man genauer zusieht, an jedem Unterscheidungsgrunde des Guten und des Bösen fehlt; indem die Einheit, *vor* dem Heraustreten, gar kein Merkmal, ausserdem dass sie Eins ist, darbietet, also auch Nichts, was ihr einen Werth gäbe; *nach* dem Heraustreten aber wiederum nur der innere Trieb derselben befriedigt ist, den man eben so gut für einen guten Trieb, als für einen bösen, halten kann, bis man vernimmt, die Rückkehr zu sich selbst sey in der Einheit vorbestimmt. Denn gerade nur der innere Streit zweier entgegengesetzten Tendenzen, die der Ein-

heit beigelegt werden, ist das, wovon man begreift, dass es nicht seyn sollte; gänzlich unbestimmt aber bleibt, an welcher von diesen beiden Tendenzen eigentlich der Fehler liege? Geht sie aus sich heraus, entwickelt sie sich, zerstreut sie sich, objectivirt sie sich — oder wie die Worte alle heissen: — nun wohl, darin liegt nichts Uebeles, wenn es nur dabei sein Bewenden hätte. Aber der weltgewordene Gott bekommt das Heimweh; nun erst ist es schlimm, dass er sich selbst entfremdet wurde! Nun erst kommt es an den Tag, dass er *ursprünglich mit sich selbst uneins war;* und diesen *Grundfehler* kann er durch keine Rückkehr wieder gut machen; *den weltgewordenen Gott bessert keine gottwerdende Welt!* — Dass nun dieses Hirngespinnst von Gottheit und von Welt in der That den Gegenstand der Lehre unsers Verfassers ausmacht, liegt in seinem Buche deutlich am Tage. Nicht bloss S. 32 lehnt er sich an die indische Lehre vom Parabrahma, Brahma, Wischnu und Schiwa, sondern auch am Ende, wo er über seine Abweichung von Schelling, (die wir sehr unbedeutend finden,) Rechenschaft giebt, klagt er den letztern an, er hätte nicht das Ewige *vor* seinem Auseinandergehen in Reales und Ideales unterschieden von der Wiederherstellung aus diesem Gegensatze; er habe sich durch Platon *aus dem Gleichgewichte der Indifferenz* bringen lassen! Also, wenn Schelling nur jene *vier* Momente (Vier ist des Hrn. W. heilige Zahl) scharf beobachtet, wenn er nur die Wiege der Indifferenz in recht gleichmässigem Schaukeln erhalten hätte: dann hätte Hr. W. keinen Grund gefunden, von ihm abzuweichen! Aber der Grund, warum die Schellingische Lehre unhaltbar ist, liegt viel tiefer, er liegt in Dingen, wovon die Herren W. und Sch. gemeinschaftlich ausgehen. Historisch betrachtet liegt er darin, dass Schelling die Fichte'sche Lehre ergänzen wollte, weil er sie für einseitig hielt, anstatt dass er sie hätte widerlegen sollen, weil sie falsch ist. Speculativ betrachtet liegt er darin, dass alle diese Philosophen sich von ihrer *Leichtgläubigkeit gegen die Sinnenwelt* nicht losreissen, sich zu der Höhe eigentlicher Speculation gar nicht erheben konnten. Leichtgläubig hielt Fichte das Ich für ein Reales; es ist aber nichts als eine innere Erscheinung. Leichtgläubig hält Wagner mit Schelling das Leben für Einheit des Wesens beim Wechsel seiner Formen (man sehe S. 239); diese Erklärung ist aber nichts als eine Zusammenfassung empirischer Merkmale, ohne alle Ueberlegung, ob etwas solches nur denkbar sey. Wahre Einheit wechselt keine Formen; wahrer Wechsel setzt wahre Vielheit voraus, deren Zusammenhang die Speculation zu erklären hat. Leichtgläubigkeit knüpft

das Band zwischen jenen Philosophen und den Magnetiseurs, und als hätte Hr. W. auf dieselbe Leichtgläubigkeit eine Satyre machen wollen, glaubt auch er an ein wunderthätiges Ergreifen der Natur in ihrem Innern; er glaubt an einen All-Sinn des Alterthums vermöge der Ganglien des Rumpfs; er glaubt, welches wohl zu merken, an dies alles nicht aus religiöser Gemüthsstimmung, sondern er will umgekehrt seine physiologischen Kenntnisse vom Nervensysteme bei der Erklärung der Ausdrücke alter Schriften *zum Grunde* legen, und eine solche Combination soll alsdann eine *Stütze* religiöser Ueberzeugungen werden! Aber die Religion ist vor solchen Irrthümern noch sicherer, als die Wissenschaft. Wir haben einmal gelernt, die Weltbildung als *freie Wohlthat* unseres *weisen* Schöpfers zu betrachten, und die geringste freie Wohlthat gilt uns mehr, als ein ganzer, in blinder Nothwendigkeit weltgewordener Gott, den wir für nichts anderes halten, als für einen Götzen, wie sie, nicht bloss aus den Händen, sondern auch aus den Köpfen der Menschen zu entspringen pflegen. Wir glauben an einen *seligen* Gott, der nicht sich selbst verwandelte, als er uns ins Daseyn rief, nicht seiner selbst erst sich bewusst wurde, da eine Menschheit den Weg ihrer Entwickelung antrat, nicht ein zeitliches Leben lebt, sondern ein ewiges, und, wie Platon sagt, eine Welt schuf, *weil er gut ist*. Dieser Glaube wird in der Mitte aller philosophischen Irrthümer und Streitigkeiten immerfort bestehen; denn er ruhet auf seiner innern Würde, und auch die Wissenschaft, die freilich in den letzen zwanzig Jahren viel gelitten hat, wird sich ja hoffentlich wieder erholen. Freilich kann sie es nicht, so lange Mathematiker und Philosophen (um uns gelind auszudrücken) einander fremd anblicken; sie kann es nicht, so lange die Philosophen sich erlauben, die ganze Mathematik nach der Euklidischen Geometrie zu beurtheilen, und so lange sie nicht wissen, welches Leben diese Wissenschaft in Leibnitzens Geiste hatte; sie kann es endlich nicht, wenn man, nach Hrn. W's. Weise, versucht, die Mathematik zum Adjectiv der Philosophie zu machen; eine Beugung, welche ein so stolzes Substantiv stets verschmähen wird.

Handbuch der psychischen Anthropologie, oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Von *Jak. Fr. Fries*, Dr. der Philos. u. Med., Gr. S. Hofrath u. s. w. 1. Bd. Jena 1820.

Hr. Hofrath *Fries* ist längst als ein redlicher Forscher bekannt, und seine Schriften sind wegen eines vorzüglichen Grades

von logischer Deutlichkeit geschätzt, die durch den Contrast mit der Verworrenheit Anderer noch mehr hervortrat; denn sie steigt nothwendig immer höher im Preise, je seltener sie ist. Gleichwohl ist der Beifall, mit dem Hr. F. gelesen wird, nicht allgemein; selbst harte und unbillige Urtheile haben sich darunter gemischt. So geschieht es natürlich da, wo der Theil für das Ganze gelten soll; die Forderung dessen, was mangelt, wird leicht ungestüm, und man verkennt den Werth des Vorhandenen eben darum, weil es zu grosse Ansprüche macht. Dass Hr. F. auf Logik und empirische Psychologie zuviel rechnete, davon ist Rec., der ihn vom Anfange seiner literarischen Laufbahn an beobachtete, stets überzeugt gewesen. Es giebt höhere Forderungen, die durch solche Mittel nicht können befriedigt werden; Forderungen im Gebiete des *Wissens*, unabhängig von dem, was Jemand zu glauben oder zu ahnen aufgelegt seyn möchte. Die falschen Systeme sind Missgriffe, um diese Forderungen zu befriedigen; aber die Missgriffe selbst bezeichnen ein Bedürfniss, das sich nicht abweisen lässt. Rec. kann sich hier nicht darauf einlassen, davon ausführlich zu reden; Hr. F. hat aber erfahren, dass seine Erneuerung der Vernunftkritik nichts hilft, um andere, in Form und Materie von ihm abweichende, Arten des Philosophirens hinwegzuschaffen, und er wird es fortdauernd erfahren.

Was Hr. F. wirklich leisten könne: das sollte sich nun vorzüglich in seiner Psychologie zeigen, die er, aus Gründen, über welche Rec. nicht rechten will, lieber psychische Anthropologie nennt. Auf dem empirischen Standpuncte ist es natürlich, dass man die Trennung von Seele und Leib für zu gewagt hält. Aber eben darum, weil nach Hrn. F. die wahre philosophische Methode *vom Beobachten des gemeinen Wissens, und somit von Selbsterkenntniss* ausgehen soll (so schrieb der Vf. schon im Jahre 1804 in seinem, mit allzugrosser Zuversicht betitelten, *Systeme der Philosophie als evidenter Wissenschaft*, S. 10): so erwartet man mit Recht, er werde sich in *der* Wissenschaft, die unmittelbar von Selbstbeobachtung ausgeht, und zur Selbsterkenntniss hinführt, am stärksten fühlen; er werde hier nun alle die Fragmente sammeln, und in ihrer vollständigen Umgebung vorzeigen und rechtfertigen, die er früherhin verstreute, um bald die ganze Philosophie, bald die Vernunftkritik, bald die Logik, dadurch zu begründen. Er musste wissen, dass gerade die Lehren, die er als Anfangspuncte des kritischen Philosophirens, als evidente Principien hinstellte, von Anderen theils als fehlerhafte Auffassungen der inneren Erscheinungen, theils als Täuschungen an-

gesehen werden, weil sie eben höchstens nur Aussagen von Erscheinungen, nicht aber von der zum Grunde liegenden Wahrheit seyn können. War es möglich, dass er sich hierüber vor anderen Denkern rechtfertigte, so konnte dies nur in der Psychologie geschehen, die ihm in ihrer Totalität schon bei jenen früheren Werken vorgeschwebt haben musste. Mit wahrer Ueberraschung las daher Rec. den Anfang des angezeigten Buches, dessen Vorrede also beginnt: „Nie legte ich der öffentlichen Beurtheilung eine Schrift mit lebhafterm Gefühle der Unvollkommenheit ihrer Ausführung vor, als indem ich gegenwärtige bekannt mache. Meine Absicht ist hier nicht, mit den vortrefflichen (?) Werken, welche wir über diese Wissenschaft besitzen, zu wetteifern.“ Wie kann Hr. Fr. das im Ernst geschrieben haben? Von Vortrefflichkeit dessen, was bisher über Psychologie vorhanden ist, kann unmöglich die Rede seyn; nirgends ist das Bedürfniss gründlicher Verbesserung fühlbarer, als hier; und Hr. Fr. würde den grössten Dank verdient haben, wenn er, mit der lichtvollen Ausführlichkeit seines Systems der Logik, alle Einzelnheiten der empirischen Psychologie mit Hülfe von Beispielen und Thatsachen auseinander gesetzt hätte; man würde alsdann vielleicht die Theorie abgeändert, aber den Vorrath genutzt haben. Dann wäre jedoch die Beschreibung der Geistesvermögen nicht, wie hier, in einem weitläuftig gedruckten Bändchen von 295 Seiten abzufertigen gewesen; auch hätte es sich nicht geschickt, den Leser an die Logik des Vfs. zu verweisen, damit er von dort das aus der Psychologie viel zu freigebig Weggeborgte wieder abholen möge, — welche Anmuthung die vielen Citate in dem Buche nur gar zu deutlich aussprechen.

Vielleicht aber soll die sehr bescheidene Vorrede, (welche besonders in Vergleich mit früheren Aeusserungen desselben Vfs. auffällt,) andeuten, dass wir hier wieder einmal einen Denker antreffen, der zu einer Revision seiner früheren Arbeiten ernstlich bereit ist. Wohlan denn! Rec. wird versuchen, einige Beiträge zu den Veranlassungen einer solchen Revision zu liefern: er wird nicht vermeiden, sich dem Vf. kenntlich zu machen; erwartet aber dafür, dass seine Freimüthigkeit nicht übel gedeutet, sondern mit ächter Wahrheitsliebe aufgenommen werde. Schwierigkeiten genug sind ohnehin zu überwinden; die Ueberzeugungen des Rec. sind in allen Theilen der Philosophie sehr abweichend von denen des Vfs.; und dieser hat nicht den mindesten Schritt seinerseits gethan, um die Entfernung kleiner zu machen; er hat zwar eine Schrift des Rec. unter denen angeführt, die vorzüglich zu beachten *seyn werden*, aber aus dem

futurum war bei Hrn. Fr. damals, als er schrieb, gewiss noch kein *praesens* geworden; das bezeugen alle Seiten seines Buchs.

Nach den ersten Angaben, dass die Anthropologie somatisch, psychisch, und vergleichend sey, bemerkt der Vf. ganz richtig, die psychische Anthropologie müsse zwei *verschiedenartige* Bestandtheile enthalten, Naturbeschreibung und Naturlehre. Allein gleich darauf wirft er, über sein eigenes Gesetz erhaben, diese höchst nöthige Scheidung, die er aufs schärfste durchzuführen verpflichtet war, selbst wieder um. „Der Verstand" (sagt er,) „strebt doch in allen Wissenschaften nach allgemeinen Ansichten, will also nicht nur beschreiben, sondern *mehr oder weniger (!)* auch die Erscheinungen auf Gesetze und Erklärungsgründe zurückführen. Es giebt daher zwischen Beschreibung und Erklärung mannigfaltige Abstufungen." Nach solchen Ankündigungen weiss Jeder, der von *Genauigkeit* einer Untersuchung einen Begriff hat, was er erwarten dürfe; — eine vorurtheilsvolle Auffassung der Erfahrung, woraus, unter der Form von Erklärungen, dieselben Vorurtheile zum Vorschein kommen, die ursprünglich darin lagen. Was heisst denn wohl *kritische* Philosophie, wenn man sich der Kritik der Erfahrungsbegriffe, nach den zwei Fragepuncten, ob sie *wirklich gegeben*, und ob sie *denkbar* seyen, glaubt überheben zu dürfen? Und was ist das für ein Verstand, der *mehr oder weniger auch* erklären will, anstatt seine ganze Anstrengung aufzubieten, um die *äussersten Gränzen möglicher Erklärung* zu erreichen? Erst reine, geläuterte, von jedem Verdacht der Erschleichung befreite Erfahrung; dann vollständige Theorie; das ist Wissenschaft; aber ein trübes Gemenge aus Beidem ist es nicht.

Mit gleicher Gemächlichkeit erzählt der Vf. im §. 2, die Methode des Vortrags müsse allen in der Logik aufgestellten Regeln folgen; aber es werde mehr dem Leser überlassen bleiben müssen, alle diese Regeln in guter Verbindung miteinander zu befolgen, als sie zur Einleitung schon ausführlich zu lehren. Er wolle nur drei Hauptpuncte angeben, deren erster die enge Verbindung der psychischen, somatischen und vergleichenden Anthropologie seyn soll; — hier ist aber die Hauptsache vergessen, nämlich die Culturgeschichte des Menschengeschlechts, ohne welche, mit gewohnten Erschleichungen, die Phänomene der höchsten Ausbildung, mit den untersten Regungen des geistigen Lebens vermengt, dem menschlichen Geiste als ursprüngliches Eigenthum angerechnet werden; ein Hauptgrund der gangbaren psychologischen Irrthümer. — Einen anderen grossen Fehler wiederholt hier der Vf. aus seiner Vernunftkritik, nämlich die

Befestigung einer Kluft zwischen dem Geistigen und Körperlichen, als ob aus dem Einen ins Andere keine Erklärung hinüberreiche. Das Wahre an seiner Behauptung weiss Jeder, nämlich die Ungleichartigkeit *des Gegebenen*, wodurch wir Geistiges und Körperliches *zuerst* kennen lernen; damit ist über die Realprincipien, und die von daher abzuleitenden Erklärungen gar nichts entschieden; jene Ungleichheit beruht bloss auf den ganz verschiedenen Bedingungen der Auffassung, und trifft nur die Phänomene. Dass zu diesen die ganze materielle Welt, *als solche*, zu rechnen ist, weiss heutzutage Jedermann, und schon desswegen kann sie dem Geistigen, welches der Realität näher steht, nicht in gleichem Range gegenübertreten. — Einen dritten, noch grösseren Fehler begeht der Vf. bei dem, was er als zweiten Hauptpunct der zu befolgenden Methode festsetzt. Hier erkennt er an, der Metaphysik müsse ihr Recht gegeben werden; — aber welches Recht? — dass dieses die Metaphysik selbst ganz allein entscheiden könne, scheint ihm nicht einzuleuchten. Unmittelbar nach der sehr wahren Bemerkung, *dass die metaphysischen Sätze, wenn man sie umgehen will, sich fehlerhaft einschleichen*, — woraus man schliessen möchte, die feinste und strengste Metaphysik müsse der Psychologie vorangehen, und jede gemächlichere Lehrart sey Täuschung, — folgt eine Behauptung, bei welcher die Metaphysik muss geschlummert haben, nämlich, es sey in unserer Wissenschaft viel zu spitzfindig gesondert, und mit dem Sprachgebrauche gespielt worden. Man höre! *Jede innere Wahrnehmung, jedes Bewusstseyn zeigt mir Thätigkeiten meines Ich, welche Aeusserungen der Vermögen desselben sind. Es ist falsche Spitzfindigkeit, welche eine unmögliche Abstraction fordert, diese Geistesthätigkeiten ohne Geistesvermögen denken zu wollen. Wir warnen desswegen vor aller philosophischen Künstelei, und müssen den gewöhnlichen Sprachgebrauch als den richtigsten in Schutz nehmen.* Ueber diese Stelle ist ein kleiner Commentar höchst nöthig. Dass jede innere Wahrnehmung mir Thätigkeiten zeige, — dies könnte, wenn man freigebig seyn wollte, allenfalls eingeräumt werden; mit dem Vorbehalt jedoch, der ja nicht zu vergessen ist, den Begriff der Thätigkeit erst gehörig zu bestimmen, welches nur mitten in der Metaphysik geschehen kann, und sich hier, aus freier Hand, gar nicht leisten lässt. Bei genauer Auseinandersetzung würde sich schon bei diesem ersten Puncte ein langer Streit erheben. Dass aber jede innere Wahrnehmung mir Thätigkeiten *meines Ich* zeige, dies muss geradezu geleugnet werden. Es giebt manche innere Wahr-

nehmung, wobei die Vorstellung des Ich sich so verdunkelt, dass über sie nichts mehr behauptet wird; jede wahre Vertiefung liefert davon ein Beispiel. Genaue Auseinandersetzung der Auffassung des Ich würde diesen zweiten Streitpunct noch sehr vergrössern. Aber nun drittens — was soll man dazu sagen, dass ein durch Nichts zu rechtfertigender Sprung die wahrgenommenen Thätigkeiten in *Aeusserungen von Vermögen* umstempelt? Jede Aeusserung geht hervor aus einem Innern, Verborgenen; die menschliche Neugier sucht dies Verborgene zu errathen; und je weniger sie weiss, desto dreister pflegt sie zu rathen; sie endigt aber damit, sich gar einzubilden, ihr Hirngespinnst sey unmittelbar in der Wahrnehmung gegeben gewesen. So etwas heisst bekanntlich eine Erschleichung. Und gerade dies ist, wie so Vielen, auch Hrn. Hofrath Fries begegnet, — wenn er nicht etwa geheime, völlig verschwiegene Gründe hat, die zwischen die Worte: „*Thätigkeiten meines Ich*," und: „*welche Aeusserungen der Vermögen desselben sind*," einzuschieben wären. Denn soviel ist gewiss: die Aussage, die in diesen letzten Worten liegt, überschreitet alle Gränzen möglicher Wahrnehmung; die vorgeblichen Vermögen sollen das Innere seyn, was vor, in, und nach der Thätigkeit sich gleich bleibt; das Innere aber erscheint nicht, sondern wird zu der Erscheinung *hinzugedacht*, wahr oder unwahr, je nachdem übrigens die Einsichten des Denkenden beschaffen sind. Mit welchem Rechte klagt nun der Vf., es werde eine unmögliche Abstraction gefordert? Weder eine mögliche, noch eine unmögliche *Abstraction* wird gefordert: aber eine erschlichene *Determination* wird verbeten. Und wen warnt hier der Vf.? Diejenigen ohne Zweifel, welche an seine Autorität glauben! Rec. glaubt gewisse Gegner des Hrn. F. zu kennen, denen er eine solche Sprache schicklicher überlassen würde. Die Meinung aber, es komme nur darauf an, wessen Ausdrücke dem Sprachgebrauche angemessen seyen, ist vollends irrig. Die ganze Möglichkeit einer bestimmten Einsicht in die Gesetze des Denkens, Fühlens und Wollens schwebt hier auf der Spitze; wie schon allein daraus erhellet, dass der Begriff eines Vermögens es unbestimmt lässt, ob dies Vermögen thätig seyn werde, oder nicht; eine Unbestimmtheit, die sich mit wahrer Naturkenntniss durchaus nicht verträgt. Es kommt ferner darauf an, ob die Begriffe eines Vermögens, und eines Wesens, welches Vermögen habe, metaphysisch zulässig seyen; und dies wird geleugnet. Endlich drittens kommt in Frage, ob in dem denkenden Geiste eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit mehrerer *specifisch verschiedener*, *vielleicht*

nicht in jeder geistigen Natur nothwendig verbundener, Vermögen vorhanden sey; und dies wird gleichfalls geleugnet. Solche Fragen auf eine geringfügige Verschiedenheit im Sprachgebrauche zurückzuführen, wäre eine starke *ignoratio elenchi*.

Unser Vf. kommt zum dritten Hauptpuncte in Ansehung der Methode. Hier scheint es ihm, *die bekannten Schwierigkeiten der Selbstbeobachtung träfen mehr die speciellen, als die allgemeinen Untersuchungen*; eine unbewiesene Behauptung, die einer Erfahrungswissenschaft nicht angemessen ist, denn in dieser kennt man das Allgemeine nur vermittelst des Speciellen, von dem es abstrahirt wird, daher gehen alle Mängel der speciellen Kenntniss, sofern sie nicht etwa gewisse specifische Merkmale, sondern die Sicherheit und Genauigkeit der Auffassung überhaupt betreffen, nothwendig in das Allgemeine mit hinüber. Weiterhin dringt der Vf. auf *Sacherklärungen* in der Psychologie. Vortrefflich! Und was sind ihm die Quellen der Sacherklärungen? Hier wird er ohne Metaphysik fertig; die „*alleinrichtige*", *kritische*, Methode soll die Begriffe aus — *gegebenem Sprachgebrauche* bestimmen, durch blosse Zergliederungen. Erklärungen aus solcher Quelle nennt Rec. Namenerklärungen; denn sie sagen gerade, was nach dem Sprachgebrauche die Namen bezeichnen. Niemals wird er dergleichen ohne tiefere Untersuchungen für Real-Erklärungen annehmen. — Auf der nächsten Seite will der Vf. durch die Sacherklärungen, die er *aus gegebenem Sprachgebrauche* gewonnen hatte, *zu einem wahrhaft brauchbaren Sprachgebrauche* kommen. Diese Logik ist dem Rec. völlig unbegreiflich; einem Anfänger würde man sagen, er bewege sich in einem handgreiflichen Cirkel. Das Ende von dieser ganzen Einleitung ist die Versicherung: *der Vf. müsse von vielen in der Schule gewöhnlichen Begriffsbestimmungen abweichen*. Wir wollen nicht fragen, in welcher Schule? wiewohl in den mehreren, älteren und neueren Schulen, so viele Verschiedenheit der psychologischen Begriffe angetroffen wird, dass man wirklich bei wenigen derselben das angeben kann, *wovon* eigentlich der Vf. abweichen will. Wichtiger ist die Frage: was er mit seinen Abweichungen ausrichten wolle? Und ob er wirklich hoffe, bei so geringen Hülfsmitteln, die der ganzen gelehrten und ungelehrten Welt längst zugänglich waren, bei so nachlässig bestimmter Methode, irgend etwas hinzustellen, das nicht der nächste Wind wieder umwerfen werde?

Am Ende der Einleitung werden die Theile des Werks angezeigt. Dem ersten Theile, der Beschreibung und Theorie des menschlichen Geistes nach seinen Vermögen, soll noch ein zwei-

ter folgen, für den gar keine allgemeine Bezeichnung des Inhalts, sondern nur die Abtheilung angegeben ist, nach welcher darin von der Verbindung zwischen Geist und Leib, von den Geisteskrankheiten und von den Unterschieden der Menschen und der Ausbildung des Geistes wird gehandelt werden. Der erste Theil hat vier Abschnitte, eine allgemeine Betrachtung des menschlichen Geistes, und dann, um es kurz zu sagen, die Abhandlungen vom Erkennen, Fühlen, und Wollen. — Da, wie wir schon oben bemerkten, in einer empirischen Wissenschaft das Allgemeine nicht vorangehen kann, sondern dem Besonderen, aus dem es durch Abstraction hervorgeht, nachgesetzt werden muss; und da die Psychologie des Vfs., wie nun schon deutlich genug erhellen wird, eigentlich gar keinen speculativen Charakter hat: so überschlägt Rec. den ersten Abschnitt ganz und gar. Den Leser muss vor Allem die Frage interessiren, wie der Vf. beobachte, wie treu er die Erfahrung auffasse? Hievon wird Rec. Proben geben, dabei aber die weit besser geschriebene Logik des Vfs., von der ein gutes Drittheil in der That der Psychologie angehört, zu Hülfe nehmen. Sollte dies einer Entschuldigung bedürfen, so läge sie in den eigenen Citaten des Vfs.

Es ist gewiss nicht des Hrn. Fr. Absicht gewesen, den denkenden Leser sogleich mit Misstrauen zu erfüllen; gleichwohl kann dies kaum ausbleiben, da er gleich Anfangs ein grundloses *Vertrauen* von ihm fordert, welches sich, wie man leicht gewahr wird, aus der *Jakobischen* Lehre vom Glauben herschreibt. „Wenn wir die menschlichen Vorstellungsweisen *genau beobachten*, so finden wir, dass ihnen allen eine unmittelbare Erkenntnissweise zum Grunde liegt, bei welcher *die gesunde Vernunft* das *Vertrauen* besitzt, es sey Wahrheit in ihr. — Diese Ueberzeugung ruht auf gar keinen Gründen, sie gilt nur durch das *Selbstvertrauen* der Vernunft. — In den Schulen kann man mancherlei Zweifel entgegenstellen, aber *im Handeln* setzt doch jeder Mensch voraus, dass die Dinge vorhanden seyen, welche wir mit gesunden Sinnen wahrnehmen, und alles Andere dem gemäss.“ — Rec. leugnet hier die Genauigkeit der Beobachtung zwiefach. Weder die Anfänge der Erkenntniss, noch die Zweifel der Schulen sind richtig aufgefasst, und eine verunglückte Metaphysik, die sich durch Machtsprüche aus der Verlegenheit hilft, weil sie den Idealismus nicht zu behandeln versteht, hat Erschleichungen an die Stelle der Beobachtung gesetzt. Um hier, wo wir uns der Kürze befleissigen müssen, möglichst deutlich zu seyn, nennen wir sogleich das Erschlichene, was zunächst hieher gehört, nämlich das in den Anfängen der Erkenntniss; es

heisst: *Anschauung in der Empfindung.* Dies Unding ist auf den ersten Seiten der Logik des Vfs. mehrmals zu finden, unter anderen S. 21, gleich im Anfange des §. 16. Dass es ein Unding sey, konnte unmittelbar in der Selbstbeobachtung gefunden werden; und dies fordert der Rec. mit der grössten Bestimmtheit und Strenge, nicht etwa in Ansehung der Empfindungen von Geruch und Geschmack, wo es sich von selbst versteht, sondern ganz ausdrücklich in Ansehung desjeniges Sinnes, der den Unkundigen am leichtesten täuscht, nämlich des Gesichtssinnes. Dieser liefert *in unmittelbarer Empfindung* nur Auffassungen von Farben; sonst durchaus gar Nichts. Dass der Ungeübte sich einbildet, auch Gestalten, ja sogar Körper, in der Empfindung anzuschauen, ist bekannt; wie aber Hr. Fr. dazu komme, der recht gut wissen muss, dass *vor* dem, was Er mathematische Anschauung und figürliche Synthesis nennt, an gar keine Auffassung sichtbarer *Gegenstände*, als solcher, zu denken sey, — das ist wirklich etwas schwer zu begreifen; wenigstens können wir uns hier auf die Enthüllung des tiefer liegenden Grundes, der in den ganz falschen Ansichten von der figürlichen Synthesis liegt, nicht einlassen. Hr. Fr. ist leider in Allem, was dahin gehört, gänzlich Kantianer geblieben; er denkt nicht an die allmählige Production der Vorstellungen von Raum und Zeit in den frühesten Kinderjahren; er glaubt nicht daran, dass ein Zustand vorhergehe, in welchem alle Vorstellungen in ein ungeschiedenes Eins zusammenfallen; und bei der Frage, warum seine sogenannte figürliche Synthesis *verschiedene* Figuren *mit Nothwendigkeit* bilde, ist er auf die seltsamste Weise vorübergegangen, wovon weiterhin noch etwas zu sagen ist. Hierher gehört zunächst nur Folgendes: Die Empfindung ist an sich nicht Anschauung, sie ist eben so wenig assertorische, als problematische Vorstellung, *wenn einmal*, nach dem Sprachgebrauche des Hrn. Fr. in seiner Logik S. 12, assertorische Vorstellungen Erkenntnisse, und wiederum Erkenntnisse solche Vorstellungen seyn sollen, in denen eine Behauptung einer Aussage liegt, *dass ein Gegenstand da sey*, oder dass *Dinge* unter einem Gesetze stehen. Doch, warum wollen wir uns nach diesem Sprachgebrauche bequemen? Hr. Fr. ist ja ein vorzüglicher Logiker; einem solchen wenigstens wird man doch anmuthen dürfen, was die übrigen Schulen heutzutage nicht nöthig finden, obgleich es die allererste Bedingung des philosophischen Wissens ist, — nämlich Schärfe der Unterscheidungen. Demnach wollen wir es dreist sagen: Hr. Fr. hat an jener Stelle drei verschiedene Dinge vermengt; assertorische Vorstellung, Behauptung, und

Erkenntniss. Der letzte dieser Ausdrücke erfordert nach allgemeinem Sprachgebrauche einen *wahren* Gegenstand; die Behauptung begnügt sich mit einem vermeinten; hievon kann man noch den dritten Fall unterscheiden, wo die Frage nach dem Seyn oder Nichtseyn des Vorgestellten gar nicht erhoben, und folglich auch nicht beantwortet ist; und das ist der Fall der blossen Empfindung, die man immerhin assertorische Vorstellung nennen mag, weil, *wenn* nun die Frage, ob etwas da sey oder bloss gedacht werde, hinzukommt, *dann* freilich die Behauptung des Daseyns sich auf Empfindung beruft; indem zwar nicht Anschauung in der Empfindung, wohl aber Empfindung in der Anschauung liegt. —

Was will aber Hr. Fr. an der Stelle seiner Psychologie, von der wir ausgingen? Will er sich begnügen, bloss als Psychologe das eben erwähnte Factum aufzuzeigen, dass wir im gemeinen Leben Empfindung zur letzten Stütze unserer objectiven Behauptungen machen? — Er redet von einer Erkenntnissweise, welche sich unmittelbar aus der sinnlichen Anregung unserer erkennenden Vernunft entwickele, und so in der Vereinigung unserer erfahrungsmässigen, mathematischen *und philosophischen* Ueberzeugungen des Menschen *ganze* Ansicht von der Welt enthält. Von dieser Ueberzeugung sagt er nun sogleich weiter, sie ruhe auf gar keinen Gründen, sondern sey unmittelbare Thatsache! Nach solchen Aeusserungen wolle sich nun Hr. Fr. nicht wundern, wenn es andere Denker giebt, denen seine Philosophie nicht tief genug dünkt. Er setzt sichtbar den philosophischen Schulen, die allerlei Zweifel aufstellen, die gesunde Vernunft entgegen, — und erneuert damit die alten Berufungen auf den *common sense*, welche die deutsche Philosophie in ihrer besseren Zeit verschmähte. Er würde die philosophischen Schulen nicht gehörig beobachtet oder studirt haben, wenn er wirklich nicht wüsste, dass dieselben an den, auf Anschauung sich stützenden Behauptungen *nothwendig zweifeln müssen*, und dass schon das Alterthum die sehr wahre Bemerkung machte, die sinnlichen Gegenstände *seyen sich selbst nicht gleich*, und sie selbst vernichteten auf diese Weise den Glauben, den man ihnen von Kindheit auf gewidmet habe. Was hilfts, sich auf einen Zeugen zu berufen, der sich selbst widerspricht? Hätte Hr. Fr. diesen Punct gehörig ins Auge gefasst, so würde er gesehen haben, dass ganz andere Arbeiten nöthig sind, wenn man die Objectivität irgend welcher Anschauungen (sie seyen innere oder äussere) rechtfertigen will, als Berufung auf Empfindung und sogenannte gesunde Vernunft. Es thut dem Rec. wirklich

leid, solche Forderungen der Gründlichkeit dem Hrn. Fr. gegenüberstellen zu müssen, der ihm hier in der That hinter sich selbst zurückzubleiben scheint. Aber freilich, derselbe hat sich in seine Vorstellungsart so hineingewöhnt, dass er ganz ruhig sagt: „Nur um sinnliche Erscheinung *wissen* wir, an das wahre Wesen der Dinge *glauben* wir.“ Also das heisst ihm *Wissen*, was er selbst nicht als dem wahren Wesen der Dinge angemessen betrachtet! Weil er nicht überlegen wollte, dass in den Anschauungen Widersprüche liegen, bleibt er nun bei einem *Wissen*, *von dem er selbst weiss*, dass dadurch *Nichts gewusst* werde, und widerspricht auf solche Weise sich selbst! Solche Ataraxie ist dem Rec. zu hoch. In der That aber haben nur die Worte *Wissen* und *Glauben* ihre Bedeutung vertauscht; daher wird man in Zukunft nicht mehr eine Kritik des Wissens und der erkennenden Vernunft, sondern eine Kritik des Glaubens und des Ahnens schreiben müssen!

Doch wie kommen solche Streitpuncte in die ersten Elemente der Psychologie? So werden die Leser fragen, und Rec. kann nichts Anderes antworten, als dass er dem Vf. Schritt für Schritt nachgegangen ist. Nach vielen Einleitungen sind wir nun endlich zu demjenigen gekommen, was nicht mehr in den Regionen des Allgemeinen schwebt, sondern einen festen Grund von Thatsachen darbieten *kann*, wofern es richtig dargestellt wird, ohne eingemischte Meinungen und veränderliche Ansichten. Das erste Kapitel des zweiten Abschnitts handelt vom Bewusstseyn oder der Selbsterkenntniss. „Bewusstseyn in der bestimmten Bedeutung ist Selbsterkenntniss, jene zweite höhere Stufe unserer Erkenntniss, welche dadurch bestimmt wird, dass der Mensch nicht nur erkennen, sondern auch, dass und was er erkennt, erkennen soll. Diese im Bewusstseyn liegende Wiederholung jeder Geistesthätigkeit zur Selbsterkenntniss wird uns für das Ganze unserer Untersuchungen unendlich wichtig. Ihre Verhältnisse werden uns deutlich werden, wenn wir auf den Unterschied *dunkler* und *klarer* Geistesthätigkeiten, also auch Vorstellungen, achten. Geistesthätigkeiten heissen dunkel, wenn ich nicht in mir wahrnehme, dass ich sie habe. Der grösste Theil unserer geistigen Schätze liegt im dunkeln Innern unseres Geistes; wir haben dessen Reichthum nicht nur nach seinen augenblicklichen Thätigkeiten, sondern nach dem Inbegriffe der ihm gewonnenen *Fertigkeiten* zu schätzen.“ (Hätte Hr. F. die Fertigkeiten als ein blosses Beispiel unserer latenten Vorstellungen angeführt, so wäre die Darstellung richtig; wie sie vorliegt, beweiset sie eine äusserst mangelhafte Auffassung eines höchst wichtigen

und weit umfassenden Gegenstandes.) „Es giebt aber noch einen anderen Fall, dass Thätigkeiten, welche ich jetzt wirklich habe, doch meiner Wahrnehmung entgehen; z. B. die Vorstellungen der einzelnen Wipfel, wenn ich die mit Laubholz bedeckte Anhöhe vor mir sehe." (Eine starke Verwechselung. Solche Vorstellungen sind nicht dunkel, nämlich nicht in dem obigen psychologischen Sinne, [in der Logik braucht man bekanntlich das Wort anders;] aber sie werden nicht innerlich wahrgenommen. Klarheit der Vorstellungen und innere Wahrnehmung derselben sind zwei höchst verschiedene, gar nicht nothwendig verbundene Dinge, richten sich nach ganz verschiedenen Gesetzen, deren Untersuchung zwei weitgetrennte Kapitel der Psychologie ausmachen. Dass aber Hrn. F. hier ein folgenreicher Irrthum begegnet ist, indem er meint, durch den inneren Sinn würden die Vorstellungen aus der Dunkelheit zur Klarheit hervorgehoben, wissen wir schon aus seiner Logik. Rec. kann hier nicht wiederholen, was er darüber längst bekannt gemacht hat.) „Diesem Vermögen der Selbsterkenntniss liegt das reine Selbstbewusstseyn: *Ich bin*, zum Grunde: dies wird in inneren Empfindungen des inneren Sinnes zu Sinnesanschauungen, Wahrnehmungen meiner Thätigkeiten in der Zeit angeregt, und bildet sich nachher nach den Gesetzen des inneren Gedankenlaufes durch Aufmerksamkeit weiter aus." (Neue Verwechselung und Vermengung! Wie die dunklen Vorstellungen klar werden können, ohne inneren Sinn, — das heisst, wie sie hervortreten können, ohne *wiederum* vorgestellt, d. h. als Vorstellungen beobachtet zu werden in einer anderen Vorstellung, deren Gegenstand sie sind, — so kann auch das Wieder-Vorstellen, das innere Wahrnehmen, der innere Sinn, geschehen und thätig seyn, ohne Anknüpfung an das Ich; aber dies Alles sind Gegenstände, die Hr. F. weder jetzt, noch vormals ernstlich überlegt, vielweniger untersucht, und nach ihrer wahren Gesetzmässigkeit erkannt hat.) „Die Aufmerksamkeit wird nach dem unteren Gedankenlauf unwillkührlich, nach dem oberen Gedankenlauf willkührlich durch den Verstand thätig." Und nun geht das so fort, zur Besonnenheit, zum sittlichen Leben, zu Religionsgebräuchen, Heidenthum, Christenthum, — dann wieder rückwärts zum inneren Sinne, zum sogenannten Horizonte der inneren Wahrnehmung (einem ganz falschen Gedanken, wenn man sich diesen Horizont so denkt, als ob er ein für allemal abgeschnitten wäre, und die Vorstellungen hintennach hineingeschoben würden und sich in ihn theilen müssten), dann wiederum vorwärts zur Aufmerksamkeit, und ihren Gegentheilen, der Zerstreuung, und der Kunst, von

etwas hinwegzusehen. Dabei ist die Stelle Kant's angeführt: „der Freier könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder über eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte; es ist aber eine besondere Unart unserer Aufmerksamkeit, gerade das, was fehlerhaft an Anderen ist, auch unwillkührlich zu beachten." Um dieser unvermeidlichen Unart der Recensenten wenigsten etwas abzubrechen, vermeidet Rec., des Vfs. Lehre von der Aufmerksamkeit näher zu beleuchten; was er darüber sagen könnte, werden die, welche es zu wissen verlangen, anderwärts ohne Schwierigkeit aufsuchen.

Vorübergehend vor den neuen Vermengungen, des im Gemeinsinn liegenden allgemeinen Lebensgefühls mit der unrichtig hieher gezogenen sogenannten reinen Anschauungsweise, nach welcher nicht bloss räumliche und zeitliche Bestimmungen vorhergehen, sondern *alle Sinnesanschauungen in eine sie vereinigende Auffassung objectiv zusammentreten sollen*, (wenn das so kurz, wie es hier angegeben wird, abgethan wäre, so hätten wir nur ein einziges Object, aber keine Mehrheit derselben, und keine *bestimmten* Gruppen ihrer Merkmale,) erwähnen wir hier mit Vergnügen einer Stelle in der nun folgenden Lehre von den fünf Sinnen, nicht ihres Inhalts wegen, sondern wegen der löblichen Behutsamkeit, womit sie vorgetragen ist. „Psychologisch lässt sich eine Theorie der verschiedenen Formen der Nervenreizbarkeit zur Aufgabe machen, aber erst eine spätere Zeit mag sie lösen. Ich finde hier nur eine körperliche Analogie, welche eine Vollständigkeit der Eintheilung andeutet, nämlich die Vergleichung der Wahrnehmungsweise der fünf Sinne mit den, in der Physik sogenannten Formen der Aggregation. Die Betastung nimmt das Starre wahr; der Geschmack prüft das Tropfbar-flüssige; der Geruch die Dämpfe; das Gehör wird durch das Elastisch-flüssige angeregt, das Sehen durch unsperrbare oder strahlende Flüssigkeit. Aber wie viel oder wenig diese Vergleichung bedeute, mag die Zukunft entscheiden." Dies ist nun zwar als Vergleichung gar nichts; denn das Verhältniss des Erregbaren zu seinem Reize ist keine Analogie, sondern ein Causalverhältniss; wohl aber ist es eine von jenen zahllosen Combinationen, aus welchen heutiges Tages ganze sogenannte Systeme zusammengebaut werden, zum sicheren Zeichen, dass man von der Natur wissenschaftlicher Probleme gar keinen Begriff habe. Und wenn die Combination hier sichtbar fehlerhaft ist (indem z. B. nicht bloss elastische Flüssigkeiten, sondern auch starre Körper den Schall fortleiten, und nicht alle strahlende Flüssigkeit, nicht Wärme, sondern nur Licht das Sehen aufregt):

so könnte man doch hunderte von Beispielen anführen, wo weit schlechtere Combinationen gleichwohl als vermeintliche Aufschlüsse über die Natur der Dinge mit grossem Pompe sind vorgetragen worden. Wie wenig diese bedeuten, wird zwar auch die Zukunft entscheiden; aber nicht Alle, die sich in solchen Spielen des Witzes gefallen, sind bereit, ihre Phantasien dem Winde Preis zu geben, wie hier Hr. Hofr. Fries mit sehr nachahmungswürdigem Beispiele gethan hat. Der Strenge nach sollte man freilich noch etwas weiter gehen. Diese Art von losen Combinationen ist so täuschend, verführt so manchen guten Kopf, verdirbt so viel Zeit und Kraft, verdrängt so viel wahres Forschen, dass man sie als eigentliche Feindin richtiger Erkenntniss bezeichnen, Jeden, dem Wahrheit lieb ist, davor warnen, und es ihm als erste Pflicht der Selbstbeherrschung im speculativen Denken anrechnen muss, sich solcher Gedanken gänzlich und absichtlich zu entschlagen, damit für strenge und ernste Untersuchung, sowohl in den einzelnen Köpfen, als im Publicum, wieder Raum werde.

Wir kommen jetzt auf den Hauptpunct, dessen entscheidende Wichtigkeit für die theoretische Philosophie Hr. F. recht wohl kennt, und mit allem gebührendem Nachdrucke selbst eingeschärft hat, — auf das räumlich und zeitlich bestimmte Anschauen. Dass der Vf. hier die Kantischen Meinungen von der Unmöglichkeit, Raum und Zeit sammt dem darin Befindlichen hinwegzudenken, und von der vermeintlich *gegebenen* Unendlichkeit dieser Formen, wiederholen würde, war zu erwarten; Rec. kann aber nicht wiederholen, was er anderwärts über diese Täuschungen gesagt hat; er erinnert sich übrigens recht wohl, selbst eine gute Reihe von Jahren hindurch in den nämlichen Irrthümern befangen gewesen zu seyn, und darf sich daher über Andere, die darin verharren, nicht wundern. Aber anders verhält sichs mit dem, was Kant im Dunkeln liegen liess, und wovon mehr gesprochen zu haben, allerdings ein Verdienst des Hrn. F. ist, das Rec. um desto bereitwilliger anerkennt, je stärker er die Art, *wie* Hr. F. darüber redet, zu tadeln genöthigt ist. Es ist nämlich zuvörderst klar, dass Kant einen grossen Fehler beging, indem er anfing von Raum und Zeit, — diesen, wenn sie auch gegeben wären, wenigstens nur wie dunkele Schatten uns vorschwebenden Vorstellungen, — zu reden, ehe er noch die ganz klaren Thatsachen von bestimmten Figuren und bestimmten Zeitabschnitten erörterte, die wir jeden Augenblick mit solcher Schärfe auffassen, dass darauf die Mathematiker, die Astronomen und Physiker ihre Beobachtungskunst begründen konnten.

Wer in solchen Fällen vom Dunkeln anfängt und zum Klaren fortgeht, der ist schon auf schlüpfrigem Pfade; Kant aber hatte überdies das Fortgehen so gut als ganz vergessen; von der figürlichen Synthesis war bei ihm nicht viel mehr, als der leere Name zu finden. Diese Lücke, die, so lange sie offen bleibt, alles Andere in den gerechtesten Verdacht der Unhaltbarkeit bringt, suchte Hr. F. auszufüllen; er redet dabei Mancherlei von einer natürlichen Mathematik des Auges, von Erklärung der Sinnentäuschungen u. dergl.; begeht aber zugleich ein Verfehlen des Fragepuncts, das nicht grösser seyn kann. Er sagt: „*Das Auge zeigt mir mit einem Blicke wohl eine bestimmte Nebenordnung gefärbter Gegenstände, aber nicht deren Entfernung von mir,*" — und weiterhin: „*Die Ausbreitung der Farben liegt unmittelbar vor dem Auge;*" ja in seiner Logik beweiset er sogar, dass in unserer dunkeln Vorstellung die unmittelbare Erkenntniss der Raum-Verhältnisse für die Gesichtsvorstellungen vollständig gegeben ist, sobald wir Gegenstände aus mehreren Gesichtspuncten angesehen haben, — auf folgende Weise: „*Man denke sich ein Dreieck ABC. A sey ein Standpunct, von dem ich nach B und C blicke; nun gehe ich nach B, und blicke von da nach C und nach A zurück; so ist die Entfernung AB in meiner Vorstellung;*" (wirklich? und wie soll das zugehen,) „*denn ich habe sie selbst durchlaufen.*" (Hier wollen wir, Hrn. F. zu Gefallen, hinzudenken, dies Durchlaufen sey zu Fusse oder zu Pferde mit offenen Augen geschehen, und bei wachendem Muthe; denn in der Kutsche, in tiefem Gespräche, oder gar in der Cajüte und im Schlafe, würde das blosse leibliche Durchlaufen gewiss nichts helfen; die Meinung ist unstreitig, *das sehende Auge habe eine Entfernung durchlaufen.*) „*Durch den Blick von A nach B und C ist aber auch der Winkel CAB, und durch den von B nach A und C der Winkel CBA in meiner Vorstellung.*" Und nun folgt die natürliche Geometrie des Auges oder des Geistes, um das Dreieck fertig zu machen! — Wozu diente denn aber die ganze Kantische Untersuchung über Raum und Zeit? Bloss dazu, um diese natürliche Geometrie zu begründen? Standlinien und Winkel werden unmittelbar durchs Sehen gegeben? Was bedeuten denn die oft eingeschärften Lehren, dass Raum und Zeit *nicht gegeben*, sondern durch unsere Auffassungsweise zu der Empfindung hinzugethan werden? — Wenn diese Kantischen Behauptungen übertrieben sind, (und das sind sie wirklich, ja sie müssen es seyn, weil sie ganz falsch angefangen wurden): so musste Hr. F. die Uebertreibung nachweisen; in keinem Fall aber durfte er sagen, die Ausbreitung

der Farben liege unmittelbar vor dem Auge, denn der *Act des Sehens* ist etwas Geistiges, keineswegs Ausgedehntes; und *das Auge*, welches als ein räumliches Ding sich im Raume bewegt, ist nicht *der Sehende*, sondern dessen Werkzeug. Und wer sich auf die Thatsache des Sehens besinnt, der findet, dass in keinem sichtbaren Puncte zugleich Entfernung, Lage, oder überhaupt irgend eine Relation zu einem anderen mitgesehen werde; er findet, wie schon oben gesagt, dass in der Empfindung keine Anschauung enthalten ist. Wer dies verkennt oder vergisst, der kann die Untersuchung über diesen Gegenstand gar nicht einmal anfangen, — und Rec. kann sie hier nicht vortragen, noch viel weniger aber Hrn. F. seine erbetenen oder postulirten Standlinien und Sehewinkel als etwas, das keiner weiteren psychologischen Erklärung fähig und bedürftig wäre, einräumen, indem deren Ursprung gerade den Punct der Frage ausmacht.

Weit glücklicher ist Hr. F. von jeher in der Lehre vom Gedächtnisse gewesen, oder vielmehr in der Darstellung alles dessen, was er den unteren Gedankenlauf nennt; nur fehlt es hier an Vollständigkeit der Untersuchung, und also auch an Vollständigkeit der Resultate, die viel weiter reichen, als er sich vorstellt. Mit Vergnügen würden wir die Darstellung des Vfs. vorzugsweise mittheilen, wenn dieselbe nicht grösstentheils schon aus dessen früheren Schriften bekannt wäre; bedeutende Erweiterungen oder Berichtigungen haben wir nicht gefunden.

Rec. hat bisher gesucht, die einzelnen Puncte mit derjenigen Genauigkeit hervorzuheben, die man einem mit Recht berühmten Denker um so mehr schuldig ist, je weniger man mit ihm zusammenstimmt; jetzt aber muss es genügen, zur Vermeidung übergrosser Weitläuftigkeit nur allgemeine Andeutungen zu geben. Der Vf. legt der Theorie des Verstandes die Voraussetzung eines oberen Gedankenlaufes zum Grunde; hier hat ihn die Analogie mit dem unteren, dem Gedankenlaufe der Associationen, geleitet; aber das Obere ist als solches kein Gedankenlauf, sondern ein Beharren in einer oder einigen Hauptvorstellungen, wonach die schweifenden Associationen sich richten müssen. Dies würde sich gerade an dem von Hrn. F. gebrauchten Beispiele des Einübens von Geschicklichkeiten deutlich machen lassen. Aber damit kommen wir eher zum inneren Sinne und der Vernunft, als zum Verstande, in Ansehung dessen der Vf. den Sprachgebrauch nur besser hätte zu Rathe ziehen sollen. Verständig nennt man die, welche leicht verstehen, was Einer sagt, leicht rathen, was einer denkt, leicht Mittel finden, um ihren Zweck zu erreichen, besonders aber sich vor dem, was den Um-

ständen nicht angemessen ist, zu hüten wissen; — und dies ist immer das Gleiche, ob nun Jemand sich im Leben vor thörichten Handlungen, oder im Denken und in den Wissenschaften vor unpassenden Urtheilen hütet. Verstand und Unverstand verhalten sich wie Wachen und Traum; in diesem Verhältnisse liegt aber wenig von logischer Cultur der allgemeinen Begriffe, und noch weniger von jenem inneren Verkehre, den Hr. F., sehr abweichend selbst vom Sprachgebrauche der Schulen, zwischen Verstand und Vernunft festsetzt. Der Vf. sagt zwar schon in der Vorrede, er glaube mit dem Begriffe vom Verstande *als der Kraft der Selbstbeherrschung*, *als der inneren Gewalt des Willens über uns selbst,* einen sehr fruchtbaren Begriff gefunden zu haben; aber wenn diese höchst auffallende Vermischung dessen, was bisher zum Erkenntnissvermögen und zum Begehrungsvermögen gerechnet, und hiemit weit von einander geschieden wurde, dem Hrn. Fries gefallen konnte: so zeigt sich darin nur eine Bestätigung dessen, dass Niemandem, der in der Psychologie mehr als Namenerklärungen verlangt, die Spaltung der Seelenvermögen genügen kann; gleichwohl aber wird ein so allgemein anerkannter Unterschied, als der zwischen Verstand und Willen, dadurch nicht verwischt werden. Die Phänomene sind zu verschieden, und zu wenig verbunden. Und was Hr. F. gethan zu haben glaube, um vor anderen Psychologen eine so grosse Abweichung von dem bisher Ueblichen zu rechtfertigen, das ist dem Rec. nicht deutlich geworden. Der Vf. erzählt seine Meinungen; er sagt uns, wie er sich den Zusammenhang seiner Ansichten von den psychologischen Gegenständen denke; warum man sich aber die Sache nicht anders vorstellen könne, davon sagt er Nichts oder so viel wie Nichts. Er meint, um den Gedanken: *jedes Ding ist entweder A oder nicht A*, haben zu können, müsse in unserer Vernunft eine, Alles vereinigende, Grundvorstellung von *nothwendiger* Einheit liegen. Am einfachsten liege dies darin, dass ich jedes Daseyn, welches ich zu erkennen vermöge, immer mit meinem Daseyn in einer Welt verbunden vorstellen müsse. Und wenn nun Jemand dieses Müssen, diese Behauptung *über das Daseyn des Ich und der Welt*, welche offenbar *metaphysisch* ist, ableugnete, dann verschwinden auch die *logischen* Grundsätze, welche von allen *möglichen* Dingen in Einem Gedanken sprächen —? Ist das Ernst? Will der Vf. seine Metaphysik so mit der Logik verknüpfen, dass eine mit der anderen stünde und fiele? Kann er nach allen Erfahrungen, welche die Geschichte der Philosophie so reichlich darbietet, noch immer glauben, eine haltbare Metaphysik bedürfe keines

festeren Grundes, als einer Berufung auf Logik als Thatsache? Seine Kantischen Gewöhnungen täuschen ihn; diese machen, dass er nicht sieht, wie wenig man genöthigt sey, ihm seine Meinung von den *in der Vernunft liegenden*, *a priori* nun einmal *vorhandenen*, Formen einzuräumen; er merkt nicht, dass über Raum und Zeit, ja vollends über Substanz und Ursache und Wechselwirkung, in anderen Systemen andere Sätze behauptet werden, wodurch in die sogenannten Kategorien ganz andere Bestimmungen kommen, als die sich mit den Kantischen Ansichten vereinigen lassen. Er merkt nicht, dass hiemit die vorgebliche Thatsache, solche Formen lägen in uns, — in welchem Falle die Begriffe von diesen Formen überall die gleichen seyn müssten, — wankend wird; und dass, weit entfernt, an bestimmte Grundformen gebunden zu seyn, der menschliche Geist vielmehr in einer Bewegung ist, deren Endpunct und Ruhepunct bisher noch Niemand auf eine allgemein geltende Weise nachzuweisen vermochte. Hr. F. ist ein scharfsinniger Mann, aber in einem viel zu engen Kreise von Gedanken; und er hat sich von jeher nicht Mühe genug gegeben, um die Vorstellungsarten seiner Gegner genau kennen zu lernen. Darum hat er sich auch das Geschäft, eine Psychologie zu schreiben, viel zu leicht gemacht; wie schon die häufigen Versicherungen: „*ich meine*, *wir sagen*," u. dergl. deutlich zu erkennen geben, z. B. „*Wir sagen mit Kant: das Angenehme gefällt vor der Beurtheilung*, *das Schöne gefällt in der Beurtheilung*, *das Gute gefällt nach der Beurtheilung*." Andere aber sagen anders; wer hat nun Recht? Soll der Beweis für den letzten dieser Sätze in den zwei hinzugefügten Zeilen liegen: „*denn der Verstand bestimmt erst aus der Uebereinstimmung eines Dinges*" (was soll hier ein Ding, wo von dem an sich Guten die Rede ist?) „*mit seinen anerkannten Zwecken, ob etwas gut sey oder nicht:*" so erwiedert Rec., dass die ursprüngliche Setzung des Zwecks eben durch ein Gefallen *in* der Beurtheilung geschehe; welche Erwiederung Hr. F. voraus wissen konnte.

Rec. muss hier vielmehr abbrechen, als schliessen. Hr. F. kann eine Beurtheilung, wie die gegenwärtige, ertragen, ohne an seinem Ruhme zu verlieren; die gemachten Ausstellungen treffen nicht sowohl ein Individuum, als den ganzen heutigen Zustand der Psychologie; und wenn einmal angenommen wird, dass wir über diese Wissenschaft schon vortreffliche Werke besitzen, so verhindert Nichts, dass man unter die Zahl derselben auch das angezeigte Werk mit aufnehme.

Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen, dargestellt von *Fr. Ed. Beneke.* Berlin 1820.

Wenn Klarheit und Beweglichkeit des Geistes, verbunden mit Selbstständigkeit der eigenen Meinung, und Freiheit vom Autoritätsglauben, das ganze Talent des Philosophen ausmachten: so würde Rec. zur Erscheinung eines neuen, und, wie man neulich zufällig erfahren hat, noch sehr jungen, und um desto mehr hoffnungsvollen Philosophen, dem Publicum aufrichtig Glück wünschen. Das grösste Hinderniss, welches diesem Glückwunsche entgegensteht, ist die Behauptung des Vfs. in der Vorrede: Es sey gewiss eine falsche Scham, *nicht öffentlich lernen* zu wollen; und diese Beschuldigung sollte ihn nie treffen. Freilich; Niemand kann sich davor ganz hüten, öffentlich lernen zu *müssen;* wenn aber Einer es leichtfertig darauf wagt, so wird weder er selbst, noch das Publicum etwas Tüchtiges lernen. Wie geschwind das öffentliche Lernen beim Vf. gehe, davon legt S. 58 ein Zeugniss ab, welches um desto eher gleich hier einen Platz finden mag, weil es in mehr als einer Hinsicht charakteristisch ist. Die Rede ist vom *inneren Sinne,* durch welchen wir unsere eigenen Thätigkeiten wahrnehmen müssen, wenn sie uns nicht völlig wieder entschwinden sollen. Gewiss ein eigenes Verhältniss (sagt der Vf.), und schwer, in seinem ganzen Umfange zu denken: denn dieses Wahrnehmen ist ja wieder Seelenthätigkeit, und soll sie uns nicht entschwinden, (mit ihr dann natürlich auch die erste:) so muss sie wieder wahrgenommen werden, und diese Thätigkeit wieder, und so in alle Ewigkeit fort. Auf der andern Seite aber hat man die Thätigkeiten im Gedächtnisse und Verstande aufbehalten, und sie nach den bekannten Gesetzen mannichfach erwecken lassen, (wo sie also doch nicht entschwunden waren,) völlig, ohne des innern Sinnes auch nur zu erwähnen. Obgleich es also der Kantischen Schule beliebt hat, auch dem innern Sinn, gleich den anderen Seelenvermögen, in der sogenannten reinen Apperception ihre leere Grundform zu ertheilen; so *trage ich doch kein Bedenken, Alles, was man (und ich selbst früher) vom innern Sinne gesagt hat, für Erdichtung zu erklären.* — Rec. weiss nicht, *wieviel früher* der Vf. das Gegentheil gelehrt habe; aber sehr deutlich ist zu sehen, dass derselbe sich auch jetzt noch übereilt; und das gerade an *der* Stelle, die für eine Erfahrungsseelenlehre die allergefährlichste ist. Denn der innere Sinn wird eben für die Erkenntnissquelle dieser Wissenschaft gehalten; und wer über diesen, aller-

dings schwierigen, Punct leicht die Meinung wechselt, der geräth mit Recht in Verdacht, bei weitem nicht tief genug gedacht, und seine eigenen, vielleicht richtigen Bemerkungen noch lange nicht gehörig benutzt zu haben. Rec., der gerade die Bedingungen des Selbstbeobachtens und Selbstbewusstseyns zum Gegenstande vieljähriger Untersuchungen gemacht hat, und freilich längst weiss, dass die hergebrachten Vorstellungsarten hierüber im höchsten Grade dürftig und verkehrt sind, giebt dem Vf. gern das Zeugniss, dass er einige richtige Blicke gethan habe, worin die obige Bemerkung von der unendlichen Reihe des Wiederbeobachtens mitzuzählen ist; aber Alles ist noch so unvollständig und roh, dass man nicht daran denken kann, mit dem Vf. in den Gegenstand tiefer hineinzugehen.

Um die Ansicht des Vfs. genauer zu bezeichnen, können wir mit Einem Worte sagen, dass er sich gänzlich zum *Empirismus* hinneigt. Dies werden folgende Stellen deutlich genug bezeugen: (S. 45) „Man hat den, aus der Erfahrung hervorgehenden Arten der Erkenntniss eine andere *erdichtete* gegenüber gestellt, welche man Erkenntniss *a priori* nannte. Was von dieser, *weder in ihrem Wesen erkennbaren, noch einmal denkbaren Hypothese* angeborner Ideen oder Denkformen zu halten ist, habe ich oben angezeigt,“ (Rec. hat nichts Genügendes gefunden,) „die Erkenntniss *a priori* aber wird jeder Aufmerksame als *die* Erfahrungs-Erkenntniss erkannt haben, welche, *durch die Vergleichung unendlich vieler Fälle* entstehend, die höchste Allgemeinheit verstattet. Etwas Anderes ist sie auch bei den Heroen der Philosophie nicht. — Am festesten begründet ist die Mathematik; natürlich: *denn sie umfasst das Gebiet des Gesichtssinnes, der als der bestimmteste und die grösste Menge von Eindrücken empfangende so viele und so deutliche Thätigkeiten darbieten musste, dass sie, immer inniger in einander gearbeitet, sehr bald die höchsten Begriffsthätigkeiten rein und umfassend hervortreten liessen.*“ Mit solchen Lehren kann man in Frankreich und England Beifall erlangen; wie aber der Vf. es wagen konnte, damit im deutschen Publicum hervorzutreten, ist beinahe nicht zu begreifen. Soll man es noch sagen, dass eine Vergleichung *unendlich* vieler Fälle niemals vollendet seyn würde? und dass eine mathematische Demonstration auf *gar keiner* Vergleichung, sondern auf Einsicht in die Nothwendigkeit beruht, die *in jedem einzelnen Falle vollständig* vorhanden ist? — Zwar darin ist Rec. mit dem Vf. einverstanden, dass es keine Denkformen *a priori* gebe; er wünschte nur, dies besser bewiesen gesehen zu haben, als im vorliegenden Buche. Aber

wenn Einer gewahr wird, die gewöhnliche *Erklärung* der Erkenntniss *a priori* aus den vorgeblichen Anschauungs- und Denk-Formen sey falsch: so folgt daraus noch nicht, dass *seine* Erklärung aus blosser Induction besser sey. Vielmehr ist der letzte Irrthum noch grösser, als der vorige, indem er ein gänzliches Verkennen aller der Wissenschaften beweist, in denen die Erkenntniss *a priori* vorkommt. Eine Philosophie, die gar keinen Weg aus dem Kreise der Erfahrung hinaus zu finden weiss, ja die gar nicht einmal ein Bedürfniss dieser Art rege macht, und selbst empfindet, — mag immerhin ganz schweigen; die Erfahrung wird schon statt ihrer reden!

Ungeachtet nun längst bekannt, dass der Empirismus nicht im Stande ist, die versprochene Grundlage alles Wissens aufzustellen: bildet sich der Vf. doch am Ende seines Buchs ein, er habe zu apodiktisch sicherer Erkenntniss geführt, und zwar auf eine überaus einfache Weise: „Denn wenn überhaupt irgend eine Aufgabe gestellt wird für die Wissenschaft: so muss doch etwas genannt werden, wovon man etwas wissen will; die *Sprachmuskel*- oder *Gehörthätigkeit* aber, welche das genannte Wort ausmacht," (wer wird so an den Worten kleben?) „kann durchaus nichts Anderes bezeichnen, als eine *menschliche Thätigkeit;* denn ausser solchen aus der innern menschlichen Kraft und einem Reize entstandenen, und *als solche* unauflöslichen Thätigkeiten giebt es *nichts* im Menschen, und also für den Menschen. *Alles Wissen aber besteht nur darin, dass jede solche einfachere oder zusammengesetztere Thätigkeit sich selbst gleich ist;* und dass, wenn ich sie durch passende Worte bezeichne, diese eben dasselbe, als andere, anders gewählte, aber eben so passende, Worte bedeuten. Damit nun dies möglich werde, und ich im Stande sey, die bezeichnete Thätigkeit in gehöriger Vollkommenheit hervorzubringen, so kommt es darauf an, dass sie erst *einmal* in dieser Vollkommenheit dagewesen sey. Jede Frage muss schon aufgelöset seyn, sobald wir die Aufgabe recht gefasst, d. h. die Thätigkeit, welche durch dieselbe bezeichnet wird, in ihrer ganzen Vollständigkeit in uns erzeugt haben; und zur Erleichterung des Letzten, ist das Meiste geschehen, wenn die *Grundthätigkeiten* gefunden sind, aus welchen die grosse Mannigfaltigkeit aller menschlichen Thätigkeiten besteht." Dies, meint der Vf., sey durch ihn geleistet worden. Man sieht daraus, welches Gewicht er auf den Inhalt seines ersten Paragraphen legt, der von den Grundthätigkeiten handelt, und als solche — die Sinne und die Muskelthätigkeiten angiebt! Rec. kann sich nicht darauf einlassen, das Ungründliche eines

solchen Philosophirens durch den ganzen Zusammenhang des Buchs nachzuweisen; er muss sich begnügen, einige Proben auszuheben, von denen man auf das Uebrige schliessen mag. S. 12 ist die Rede von den Seelenvermögen; der Vf. weiss nicht, warum man sie verwerfe; und warum man nicht eben sowohl sagen soll, die Seele habe das Vermögen durchs Auge zu sehen, als: der Magnet habe das Vermögen, Eisen anzuziehen. Die *nächste* Antwort ist, dass der Magnet kein *Vermögen*, sondern eine *Kraft* hiezu besitzt, die *stets* wirkt, wo Gelegenheit ist; während die sogenannten Seelenvermögen Producte der Unwissenheit sind, ob unter gegebenen Umständen ihr Thun geschehen werde oder nicht. Im §. 2. werden Begriffsthätigkeiten aus öfterem Erwecken ähnlicher Vorstellungen durch einander abgeleitet; zweifelt Jemand, so kann der Vf. seinem ausdrücklichen Geständnisse zufolge weiter nichts thun, als Jeden auf seine eigene Erfahrung verweisen. Er räumt dabei ein, die Selbstbeobachtung sey hier schwerer anzustellen, als in anderen Fällen, — und ist doch nicht aufmerksam darauf geworden, dass die Dunkelheit und Schwankung der inneren Wahrnehmung durchaus nicht taugt, der Wissenschaft ein sicheres Fundament zu geben. Dabei wird allerlei über Subjectives und Objectives geredet, welches bloss verräth, wie leicht der Vf. mit den Systemen Anderer fertig geworden ist. Im §. 3. folgt Urtheilsbildung; diese soll in weiter nichts bestehen, als darin, dass zwei gleiche Thätigkeiten einander erwecken, und in der Seele zugleich seyn können. Wo bleiben nun die negativen Urtheile? Wo bleibt der Unterschied des Subjects und Prädicats? Warum sind allgemein bejahende Urtheile in der Regel nicht, wie die mathematischen Gleichungen, unbeschränkter Umkehrung fähig? An das Alles hat der Vf. gar nicht gedacht; und man darf ihm dreist sagen, dass er von den grossen Schwierigkeiten, das logische Denken psychologisch zu erklären, auch nicht die entfernteste Ahnung habe. Gelegentlich erklärt er hier *Wahrnehmen und Seyn* für den Menschen, also *für alle Wissenschaft, gleichbedeutend*; hat denn der Mann wirklich noch niemals an dem Seyn des Wahrgenommenen gezweifelt? noch nie vernommen, dass gerade die grössten Denker das Wahrgenommene für *nicht-seyend* erklären? Oder durch welche Machtsprüche glaubt er dagegen sich erheben zu können? — Der §. 4. handelt von Ursache und Wirkung. Hier ist der Vf. auf einmal Kantianer; gerade hier, wo die schwächste Stelle der ganzen Kantischen Lehre sich findet! Beständiges Aufeinanderfolgen hält auch der Vf. für Causalität. Rec. muss ihm dann freilich sagen, dass der Causalbegriff gar

nicht an die Zeit geknüpft werden kann, dass vielmehr jede Ursache eben dann Ursache ist, wann sie ihre Wirkung thut, und dass dieses dann eben so gut zeitlos, also ewig dauernd, als in einen bestimmten Zeitpunct fallend, jedoch allemal gänzlich *ohne* Succession der Ursache und Wirkung, kann und muss gedacht werden. Im §. 5 (überschrieben: kurze Uebersicht alles Wissens,) ist unter Anderem von dem wichtigen Umstande die Rede, dass ein Gegenstand für mehrere Sinne verschiedene Merkmale hat. Hier versichert der Vf. „*speculativ oder streng wissenschaftlich betrachtet sey der Gegenstand eben so wohl der scharfe Geschmack, als die rothe Farbe;*" während die mindeste Ueberlegung zeigt, dass eben darum, weil *roth* nicht *scharf* ist, der Gegenstand selbst von seinen Merkmalen unterschieden werden muss, und schon im gemeinen Leben unterschieden wird. An diesem Puncte, wo zuerst vom Wahrgenommenen das Seyende sich lostrennt, verlässt der Rec. den Vf. mit dem eben so ernsten, als aufrichtigen Wunsche, es möge ihm *bald* gelingen, einzusehen, warum die Erfahrung sich selbst nicht genügt, warum die Speculation sich über den Empirismus erheben musste. Geschieht das nicht *bald:* so dürfte es zu spät werden.

Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, zum Gebrauch für seine Vorlesungen von Dr. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, ordentl. Prof. der Philosophie zu Berlin. Berlin, 1821.

Volenti non fit injuria! Der Vf. schliesst seine Vorrede mit der Versicherung, er werde Widerrede *anderer* Art, als eine *wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst*, nur für ein subjectives Nachwort gelten lassen, welches ihm gleichgültig sey; er fordert demnach selbst seinen Beurtheiler auf, eine eigne Abhandlung zu liefern; und begiebt sich hiemit des Rechts, welches sonst den Verfassern der recensirten Bücher zukommt, dass sie die Hauptpersonen seyen, denen die Recensenten sich in Ansehung der vorzutragenden Gedanken unterordnen müssen. Denn eine wissenschaftliche Abhandlung spinnt sich ihren Faden selbst; wo sie Fremdes beurtheilt, da behandelt sie dasselbe als Nebensache; schaltet es an passenden Stellen ein; zerstört also dessen eigenthümliche Form, indem sie ihren Plan behauptet und durchführt. Gewiss eine grosse Erleichterung für den Schreibenden, der nun freilich noch zu überlegen hat, was er in dieser Weise, (die ganz neu ist oder wenigstens seyn sollte,) leisten könne und dürfe. Das ganze Naturrecht, oder gar die ganze

Staatswissenschaft abzuhandeln, möchte die Redaction wohl nicht gestatten, und wer wollte auch ein Werk langen Fleisses den flüchtigen Zeitungsblättern anvertrauen! Ueberdiess verlangt das Publicum zu wissen, wie Staatswissenschaft jetzt in Berlin gelehrt werde; unstreitig eine allgemein interessante Frage! Andererseits aber gewinnt das Publicum durch die Deutlichkeit der Recension, wenn die Feder einen freien Lauf hat; während sonst unvermeidlich dürftige Auszüge und Fragmente eignen Urtheils, mit einander abwechselnd, sich gegenseitig verdunkeln. Rec. wird nun suchen, die angegebenen Rücksichten zu vereinigen.

Zuerst müssen wir das aufgegebene Thema näher besehen! Die Worte lauten so: über *Naturrecht* und *Staatswissenschaft;* allein der Geist des vorliegenden Buchs fügt noch eine Clausel hinzu, die darin besteht, dass man den Einfluss berücksichtigen solle, welchen der nach Schelling's Weise modificirte *Spinozismus* auf jene Wissenschaften haben könne. Da kommen nun drei Dinge zusammen, die zwar schon Mancher leichtsinnig genug in einander gemengt hat; allein Rec. ist der entschiedenste Feind aller Mengerei, und da ihm das Geschäfft übertragen worden, eine Recension zu schreiben, die erwähntermassen eine Abhandlung seyn muss, so wird er damit anfangen, nach seiner Weise erst das Ungleichartige, ja zum grossen Theil einander Widerstrebende zu sondern und zu sichten.

Zu der Wissenschaft, die man Naturrecht oder besser philosophische Rechtslehre nennt, gehört die Staatslehre zwar zum Theil, aber bei weitem nicht ganz. Denn dieselbe Naturnothwendigkeit, welche Staaten schafft, wo ein Aggregat von Familien eine feste Form annimmt, dauert während der ganzen Zeit fort, wo die zunehmende Bildung mehr und mehr darauf dringt, zu den einzelnen, allmählig entstandenen Rechtsverhältnissen das System zu finden, in welches sie passen, und zu dem System den höchsten Begriff, aus welchem es *sollte* hervorgegangen seyn. Mögen sich die Staatsbürger den Ursprung ihrer Verbindung historisch und philosophisch erklären, wie sie wollen; und mag diese Erklärung selbst, als der fruchtbare Boden, auf welchem nicht bloss Meinungen, sondern auch praktische Maximen, Entschliessungen, und Handlungen wachsen, sich noch so sehr in eine wirkliche politische Kraft verwandeln: immer gehn die Angelegenheiten des Staats bei weitem mehr einen nothwendigen, als einen von Menschen vorgezeichneten Gang; und sie thun diess gerade um so mehr, gleichsam trotzend wider den Witz der Menschen, je weniger die Staatskünstler sich auf richtige

Beobachtung und Schätzung dessen, was als Naturkraft wirkt, verstanden und einliessen. Darum muss ein sehr grosser Theil der Staatswissenschaft vielmehr als eine, der Physiologie analoge Wissenschaft betrachtet und behandelt werden, als dass man von rechtlichen Grundsätzen ausgehend, vorschreiben dürfte, was geschehen solle. Unbewusstes Leben ist der Gegenstand der Physiologie; aus dem Zusammenwirken vieler Willen das nothwendig entstehende Resultat, *welches vielleicht Niemand will*, vorherzusehen, ist die ganz ähnliche Aufgabe der Staatskunst. Gewiss aber nicht deren *ganze* Aufgabe!. Denn aus der Einsicht kann sich ein neuer Wille erzeugen; sieht man sich auf dem Wege zu einem unerwünschten Ziele, so lenkt man um, wenn man klug ist; und noch über die Klugheit stellt man Recht und Pflicht, wenn man Gewissen hat. So giebt es denn auch einen, vom vorerwähnten Theile der Staatskunst ganz verschiedenen, der aus praktischen Gesetzen besteht; jedoch dieser kann nur in sehr allgemeinen, in der Anwendung unzureichenden Umrissen ausgeführt werden, wenn jener nicht voranging, um den Boden zu bereiten.

Wer die Wahrheit des hier kurz vorgetragenen deutlich einsieht, der wird gewiss kein Buch schreiben unter dem Titel: *Naturrecht und Staatswissenschaft*, denn er wird nicht den Irrthum veranlassen wollen, als ob auf dem Naturrechte das Ganze der Staatswissenschaft beruhe. Wer aber dem Spinozismus zugethan ist, der kann die geforderte Sonderung nicht leisten, denn es ist der Charakter dieser Lehre, theoretische und praktische Philosophie, folglich auch die vorbeschriebenen zwei ganz heterogenen Theile der Staatswissenschaft, in einander zu werfen. Nach Spinoza ist Gottes Macht, eben als solche, Gottes Recht; jedes endliche Wesen aber hat soviel Recht, als wieviel von der göttlichen Macht sich in ihm darstellt. Damit stimmt Hr. Hegel zusammen, indem er S. 343 *von dem Weltgeiste* sagt, *sein Recht sey das allerhöchste* (Rec. würde vom höchsten Geiste sagen, der Rechtsbegriff passe gar nicht auf ihn, weil zu einem Rechtsverhältnisse mehrere Personen gehören, die in so fern als Gleiche gedacht werden;) ja S. 347 lesen wir noch klärer von dem Volke, welches in einer bestimmten Epoche *das herrschende* ist, dass *gegen dies sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu seyn, die Geister der andern Völker rechtlos seyen, und dass sie, deren Epoche vorbei ist, nicht mehr in der Weltgeschichte zählen*. Setzt man hier statt des herrschenden Volkes, eine herrschende philosophische Schule, so wird man sich Manches in

Hrn. Hegel's Schreibart erklären können, wovon tiefer unten noch die Rede seyn muss; aber wir setzen Hrn. H. bei Seite und kehren zu unserer Abhandlung, die wir ja verlangter Maassen schreiben sollten, zurück. Wir sagen demnach, dass Spinoza dasjenige, absolute Unrecht, welches man ironisch *das Recht des Stärkern* zu nennen pflegt, auf den Thron erhebt; dass hierdurch derjenige Theil der Staatswissenschaft, welcher, von der Naturnothwendigkeit unabhängig, dem Naturrechte angehört, in seinem innersten Wesen verdorben und zerstört wird; hier aber müssen wir, unserer Aufgabe gemäss, eine neue Modification einführen. Wir sollten nicht den Einfluss des reinen, echten, seiner Consequenz wegen berühmten Spinozismus, sondern des durch Schelling überarbeiteten Spinozismus, auf die Staatswissenschaft, in Betracht ziehen; nun besteht aber die Ueberarbeitung vorzüglich darin, dass Kantische transscendentale Freiheit und Platonische Ideen herein gemengt werden; so wird der herbe Wein versüsst, und denen, die ein gemischtes Getränk lieben, geniessbar gemacht; es ist nun möglich, dass sich das natürliche Rechtsgefühl äussern und die aufzustellende Theorie stellenweise bestimmen könne. Die Consequenz aber ist verloren; an *einem* Orte stehn die Sätze: „*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig; in dieser Ueberzeugung steht jeder unbefangene Bewusstseyn, wie die Philosophie, und hievon geht diese*“ (nämlich die spinozisch-schellingisch-hegelsche Philosophie) „*eben so in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen.*“ Hingegen an einem *andern* Orte, wo es darauf ankommt, wider die positiven Juristen zu polemisiren, wird sehr richtig gezeigt, welcher ungeheure Unterschied sey zwischen der Wirklichkeit und der Vernünftigkeit; wie zum Beispiel die, unstreitig *wirklich* gewesenen römischen Institutionen der väterlichen Gewalt und des Ehestandes, doch an und für sich unrechtmässig und unvernünftig seyen. Oder irren wir uns? Ist eine *historische* Wirklichkeit etwa nach Hrn. Hegel nicht wirklich? Diese Frage ist sehr deutlich durch die nur eben zuvor angeführten, *rechtlosen* Völker entschieden, deren *Epoche* vorbei ist, und die nicht mehr „*in der Weltgeschichte*“ zählen. Indem wir demnach in dieser unserer Abhandlung den Herrn Professor Hegel, als Lehrer des Naturrechts und der Staatswissenschaften, förmlich und bündig *a priori* construiren, verlangen wir ausdrücklich, dass der Widerspruch, welcher im Spinozismus nothwendig entstehen muss, wenn in ihn die Kantische transscendentale Freiheit hineingetra-

gen wird, als ein constituirendes Element des Hrn. H. angesehen und von den Lesern sorgfältig beachtet werde.

Wie aber, wird man fragen, sollten verständige Männer diesen Widerspruch nicht gesehen haben? Es ist ja der bekannte Charakter des Spinozismus, mit dem ewigen Seyn ein ewiges Werden zu verbinden, welches ursprünglich Eins und ein Ganzes ist; wie kann denn eine Mehrheit *freier* Handlungen, deren *jede für die andern zufällig* seyn muss, dahineinpassen? Freie Wesen sollen ja sich selbst bestimmen, und, wenn sie etwa unter einander ein Rechtsverhältniss errichten, so soll dieses ihr Werk seyn, welches ohne ihren Willen nicht gewesen wäre, welches demnach ihrem Willen keineswegs vorher ging. Nach Spinoza sind sie *ursprünglich Eins*, und nur durch Divergenz in der Einheit werden sie ihrer Mehrere; nach Kant sind sie im Gegentheil *ursprünglich Viele*, und nur durch freies Zusammentreten können sie, wenn und sofern sie wollen, sich vereinigen. Nach Spinoza ist die Einheit das Wahre und die Vielheit nur Erscheinung; nach Kant ist die Vielheit das Wahre, und der Eine gemeinsame Wille in einer Gesellschaft ist und bleibt nur in der Vorstellung, während die wirkliche Thätigkeit immer in den Einzelnen ist und bleibt. Wie kann man denn unternehmen, das deutlich Entgegengesetzte zusammenzuschmelzen? Ist es möglich, dass Jemand sich einbilde, Freiheit sey da auch nur aufs entfernteste denkbar, wo die mehreren freien Wesen in der Wurzel verwachsen geglaubt werden, so dass sie sich eben deswegen unmöglich frei rühren und bewegen können? Da wären sie ja vergleichbar jenen unglücklichen Missgeburten zusammengewachsener Zwillinge; oder sie hätten die Freiheit der Austern und Polypen; ja selbst diese nur scheinbar, da, nach Spinoza, der Wahrheit nach *Alles* Eins ist! — Das System des Hrn. H., als eine so *offenbare* und *nackte* Ungereimtheit darzustellen, wäre unrecht und zugleich unwahr; allerdings ist noch ein Mittelglied vorhanden, welches die beiden Pole zusammenfasst, und dem Irrthum zur Decke, ja wenn man will, zur Entschuldigung dient. Um dieses aufzuzeigen, müssen wir für eine kleine Weile das Naturrecht und die Staatswissenschaft ganz bei Seite setzen, und uns an den historischen Umstand erinnern, dass Schelling unmittelbar auf *Fichte* folgte. Bekanntlich aber hob Fichte an vom Ich; und indem er sich ein, bisher nicht genug geschätztes Verdienst dadurch erwarb, dass er ein neues *Problem* nachwies, (ein solches liegt allerdings im Selbstbewusstseyn,) misshandelte er selbst dieses Problem aufs äusserste, indem er das Ich erst aus einer *unendlichen* Thätigkeit und einer *unbegreiflichen* Schranke,

und in einer etwas spätern Darstellung aus einem *absoluten Handeln* und einem eben so *absoluten Denken* zusammensetzte. Dass Schelling das Gewebe dieser Irrthümer mit der Vorsicht, die es erfordert, hätte auflösen, den Irrthum vermeiden, das gefundene Problem richtiger behandeln sollen, daran war nicht zu denken; er brauchte die Fichtes'chen Meinungen wie Werg, um damit eine Ritze bei Spinoza zuzustopfen. Nämlich es fehlt bei Spinoza jede Art von Rechenschaft darüber, wie denn, und warum, das Endliche bei dem Unendlichen sey; nichts als die kahle Bemerkung bietet sich dar, dass ins Unendliche fort Körper von Körper, und Gedanke von Gedanke begränzt werde; daher, wenn man in Gedanken die Gränzen aufhebt, das Unendliche richtig herauskommt, indem die Summe alles Endlichen ihm gleich ist. Hier nun konnte das absolut handelnde Ich einen Dienst leisten. Denn man setze Spinoza's absolute Substanz in Handlung, so giebt es ein Mittel, die vielen Endlichkeiten *herauszusondern*, und die *Negationen* zu gewinnen, welche in dem Begriffe der *Gränzen* liegen, ohne die es keine Welt, das heisst, kein System endlicher Dinge geben würde. Wenn Spinoza selbst gefragt wird, warum seine absolute Substanz sich nicht begnüge, einfach als das, was sie ist, zu bestehen; und wie sie dazu komme, Gränzen in sich aufzunehmen, wodurch sie in eine Mehrheit von Dingen zerbreche; — ja wie es denn zugehe, dass sie, nunmehr also zerbrochen und zerstückelt, doch immer noch Eins und ein Ganzes sey; — so weiss er nichts zu antworten, als höchstens dies, die Gränzen seyen ja eben nur Negationen, nicht aber das Reale selbst; welches offenbar so viel heisst, als die *vermeinte Summe der endlichen Dinge ist gar nicht vorhanden, sie ist eitel Wahn und Täuschung*. Aber die neue Schule legt ihm eine klügere Antwort in den Mund: es giebt in der absoluten Substanz einen eigenen Actus des *Besonderns* (ein neues, sehr nöthiges Wort, für *Erschaffung der Negationen)* und wiederum einen Act, wodurch das durch die Besonderung Ausgestossene *zurückgenommen* wird in die Einheit, damit sie es nicht verliere, damit sie vielmehr sich als Einheit *wiederherstelle*. Wer nun glauben möchte, das sey selbst der Gipfel der Ungereimtheit, der absoluten Substanz ein Produciren von Negationen beizulegen (die alte einfältige Lehre lautete umgekehrt: Gott erschaffe aus Nichts das Etwas, während hier aus Etwas das Nichts geschaffen wird,) wer hinzusetzen möchte, aus solcher *selbstgeschaffenen* Negation könne die Einheit sich unmöglich wiederherstellen; der verlange keine Antwort von uns, aber er höre Hrn. Hegel: „Der Wille enthält *a*) das Element der reinen *Unbestimmtheit* des Ich;

β) eben so ist Ich das *Uebergehen aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung;* durch dieses Setzen seiner selbst als eines *Bestimmten* tritt Ich in das Daseyn überhaupt, — das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich; γ) der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; die in sich reflectirte und dadurch *zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit,* —. Einzelheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen, und bei sich, d. i. in seiner Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammenzuschliessen. — Ich bestimmt sich, sofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es eben so gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiss sie als die seinige und ideelle, als eine blosse Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers." Rec. hat hier, von dem Buchstaben γ an, ganz unverändert und unverkürzt abgeschrieben; man lieset hier den §. 7 des Hrn. H. so wie er im Buche steht; und kann diese Darstellung als eine Probe des Styls betrachten. Wegen der letzten Worte: *dies ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers,* vermuthete Rec. verschiedene Druckfehler, die darin stecken möchten; es ist aber in dem Verzeichniss der Verbesserungen nichts der Art angegeben. — Man sieht nun, wie durch den Gedanken: *ich bin nur darum beschränkt, weil ich mich so setze,* mit der Endlichkeit zugleich die Freiheit dem Spinozismus eingeimpft wurde; die Freiheit musste er sich gefallen lassen, weil er die Endlichkeit schon hatte; ungefähr wie Einer, der ein Vergehen beging, sich gegen die falsche Anschuldigung eines zweiten nicht mehr mit Nachdruck vertheidigen kann. Aber derjenige, welcher eine aus so widerstrebenden Materialien zusammengesetzte Lehre annimmt, kann in der Klemme der ungeheuren Inconsequenzen, die daraus entstehen, unmöglich noch eine freie Bewegung des Denkens behalten; er kann nicht Erfinder seyn, nicht die wahren Fehler der frühern Lehrgebäude entdecken; — er kann indessen dem Scheine nach viel Neues sagen, indem er andre Worte braucht, andre Zusammenstellungen macht. Aus absoluter Substanz, absoluter Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit u. s. w., lassen sich, wie in dem bekannten chinesischen Spiele, gar man-

cherlei Formen hervorbringen; *Schelling*, *Wagner*, *Hegel*, *Schopenhauer*, können noch lange mit einander wetteifern; es wird aber nie etwas Anderes herauskommen als *die Welt als Vorstellung und Wille*, (unstreitig der kürzeste und klärste, und in so fern der beste Ausdruck;) die Umstehenden werden eine Zeit lang den Tausendkünstlern zuschauen, dann aber sich abwenden und Jeder seine Wege verfolgen, als ob nichts geschehen wäre, — aus dem einfachen Grunde, *weil wirklich nichts geschehen ist.* Dies aufs Naturrecht angewandt, ergiebt in unserm Falle den Satz: *Herr Hegel hat die wahren Fehler*, *die in dem alten Naturrecht liegen, nicht gesehen, sondern sie mit unbedeutenden Veränderungen beibehalten und sich zugeeignet.* Um aber nachzuweisen, müssen wir uns wiederum eine kleine Weile von dem Buche entfernen, um über das alte Naturrecht etwas zu sagen.

Dass in dem äusseren Freiheitsgebrauche kein Widerstreit seyn solle, ist der bekannteste, am meisten hervorgehobene Grundgedanke des Naturrechts. *Warum* der Streit nicht seyn solle, wollen wir der Kürze wegen hier nicht fragen, obgleich die Meinung, dass die Vernunft sonst in einen *theoretischen Widerspruch* mit sich selbst gerathen würde, dem an sich richtigen Satze seinen wahren Charakter verdirbt, und ihn der Frage preis giebt, was denn in dem Widerstreite der Willen stärker widersprechendes liege, als in dem der Naturkräfte, die wir täglich vor unsern Augen so lange streiten sehen, bis sie im Gleichgewichte sind, und nun nicht mehr streiten können. Niemand wird diesen Einwurf im Ernste machen; wie das zugehe und welcher Unterschied hier vorhanden sey, das sollte freilich der, welcher ein Naturrecht lehren will, vor allen Dingen ins Klare setzen; aber hier können wir uns nicht darauf einlassen. Desto nothwendiger ist die Bemerkung, dass der obige Satz ganz unzureichend ist, um die Rechtsverhältnisse, die man auf ihn gründen will, zu tragen; wenigstens in der Form, wie man es beabsichtigt. Es soll nämlich ein äusseres Mein und Dein, und zwar nach dem strengen Begriffe der *dinglichen* Rechte, — es soll *Eigenthum* dadurch begründet werden. Dies geht nun schlechterdings nicht an, denn die Grundbestimmung des dinglichen Rechts ist die, dass es Alle, ausser Einen ausschliesst, folglich die Sphäre des möglichen Freiheitsgebrauchs verengt, und eben deswegen in der That mit ihm im Widerstreite ist. Dies ist der Punct, den man nicht sieht, weil man ihn nicht sehen will. Man meint, es könnten ja Alle Etwas bekommen; man wagt aber nicht vorzuschreiben, *wieviel;* man kann es auch nicht, weil man sonst

a priori die Menge der Sachen und den Grad ihrer zweckmässigen Theilbarkeit müsste bestimmen können, welches unmöglich ist. Bei sehr starker Bevölkerung, bei sehr ungleicher Theilung der Güter werden diese Umstände praktisch höchst fühlbar. Auf der einen Seite sagt das Naturrecht: Jeder müsse eine Sphäre seines äussern Freiheitsgebrauchs haben, weil er sonst seine Persönlichkeit nicht äusserlich geltend machen könne; auf der andern Seite aber ist das Gedränge der Menschen so gross, dass Jeder fürchten muss, seine äussere Persönlichkeit werde beinahe auf Nichts reducirt werden. Was aber heisst hier eigentlich *viel*, und was heisst *wenig?* Oder, wenn man lieber will, was heisst *Etwas* und was heisst *Nichts?* Gebt einem Napoleon ein artiges Landgut, ja eine hübsche Insel, er wird sagen, das sey Nichts für ihn, und er hat Recht, denn seine ungeheure Persönlichkeit braucht einen Welttheil, um sich darin darzustellen. Wie nun; wenn alle Menschen Napoleone wären? Dann hätte das Naturrecht lange falliren müssen, da es Jedem Etwas gab, welches denn doch *im Vergleich* mit *seiner* äussern Thätigkeit, mit *seinem* Bedürfniss eines Spielraums für dieselbe, *Etwas* seyn muss. Oder wollen wir etwa den Magen der Menschen, und das Maass des natürlichen Hungers, zur Bestimmung dessen nehmen, was für Etwas gelten könne? — Wer nun fragt, wie denn die Verlegenheit zu heben sey, dem ist leicht zu antworten. Ein unerkanntes, falsches Princip hat den ersten, richtigen Grundgedanken verfälscht; dies muss man herauswerfen. Kein anderes aber ist dies falsche Princip, als dies: *der äussere Freiheitsgebrauch habe unmittelbar eine Würde*, und zwar *eine solche Würde, worauf Rechte, als solche, beruhen könnten und müssten.*

Hätte man dies nicht vorausgesetzt, so wäre gar nicht nöthig gewesen, irgend Jemandem ausschliessendes Eigenthum zuzutheilen; und man würde am allerwenigsten auf den, wirklich ungereimten, Einfall gekommen seyn, die sogenannten *res nullius* dem Ersten, dem es beliebte, Andere von ihnen auszuschliessen, rechtlich einzuräumen; man würde vielmehr begriffen haben, dass die *Sphäre des Freiheitsgebrauchs ganz vollkommen offen bleiben muss, wenn Niemand den Vorwurf tragen soll, eben dadurch, dass er sie verkleinert, Andern zu widerstreiten.* Und dies ist in der That die einzig mögliche directe Folge aus dem Satze, der an die Spitze gestellt war; freilich aber gewinnt man damit nur einen Hülfssatz, welcher der Theorie zum Uebergange dient, nicht eine Lehre, die in der Praxis unmittelbar zu gebrauchen gewesen wäre. Eben darum muss der Leser ersucht werden, hier einen Augenblick mit seinem Nachdenken zu ver-

weilen. Es ist bei so praktischen Wissenschaften, wie das Naturrecht und die Staatslehre, natürlich genug, dass Alles nur in Bezug auf Anwendung erwogen wird; und wenn Philosophen hierin oft genug unanwendbare Lehren vortragen, so geschieht dies doch gewiss unabsichtlich. Darüber wird aber die Consequenz vernachlässigt; man geht solchen Sätzen aus dem Wege, die im Leben keinen Platz zu haben scheinen; und dasjenige hingegen, was Jedermann *thun* würde, wenn er in einen gewissen Fall (z. E. den der Nothwehr) versetzt würde, stellt man ohne Weiteres als eine vollständig rechtliche Befugniss auf. Rec. ist seit langen Jahren überzeugt, dass dieses Verfahren der eigentliche Grund ist, warum das Naturrecht durchaus nicht zu einer wissenschaftlichen Gestalt gelangen konnte. — Eine gegebene Sphäre möglichen Freiheitsgebrauchs kann bei gewissenhafter Verhütung des Streits unmöglich anders getheilt werden, als durch zusammenstimmenden Willen aller. So lange daher die Zusammenstimmung noch nicht vorhanden ist, giebt es gar kein Eigenthum; blosses Zugreifen ist ursprünglich nicht nur kein Rechtsgrund, sondern es ist das Unrecht selbst in seiner eigentlichsten Gestalt. Daraus folgt nun der vermeintlich ungereimte Gedanke, wenn keine Einstimmung erfolgte, so würden die vorräthigen Sachen gar keinen Herrn bekommen; sie würden ungebraucht da liegen und umsonst dem Menschen ihre Dienste anbieten. Und warum denn sollten sie nicht? Auf diese Frage versucht *Kant* zu antworten, (der also wenigstens den Fragepunct gesehen hatte,) indem er unter der Benennung eines Postulats der praktischen Vernunft behauptet: „eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz wäre, ein Gegenstand der Willkür an sich herrenlos würde, ist rechtswidrig.“ Denn, setzt er hinzu, dadurch würde die Freiheit selbst sich des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines gewissen Gegenstandes berauben; es würde *ein Widerspruch der äussern Freiheit mit sich selbst* entstehen. Dieser Grund ist aber ganz offenbar ohne Bedeutung und Wahrheit. Ohne *Bedeutung:* denn die äussere Freiheit spricht hier gar nicht, und kann sich desshalb auch nicht widersprechen: sie wird gar nicht gefragt, sondern sie soll gehorchen; sie soll hier, wie überall, sich dem innern Urtheil, dem sie als ein Gegenstand der Contemplation im Bilde vorschwebt, unterwerfen. *Ohne Wahrheit:* denn es wird nicht gesagt, dass der Gegenstand herrenlos bleiben müsste; die rechtliche Besitzergreifung wird nur durch die Bedingung verzögert, dass die Einstimmung sich bilde, welches immer geschehen kann, wenn es auch noch nicht dazu gekommen ist. Die alten Rechtsregeln:

res nullius cedit primo occupanti; und: *qui prior tempore, potior jure*, sind wirklich Nichts, als Reste von Barbarei; sie gehören eben dahin, wo die römische *patria potestas* und die Sclaverei ihren Wohnsitz haben. Man versammele einen Kreis wahrhaft gebildeter Männer; man biete eine Summe von theilbaren Gegenständen dar, man wird sehen, dass es einen Augenblick giebt, wo Jeder zurücktritt, und erwartet, was die Uebrigen thun; und dass beim Zugreifen, wenn es ja dazu kommt, Jeder sich hüten wird, nicht die stillschweigend vorauszusetzende Einstimmung der Andern zu überschreiten. Diese Zartheit ist nichts anderes, als das echte Rechtsgefühl selbst; wer da glaubt, er dürfte sich ihrer allenfalls überheben, der muss den Vorwurf dulden, er habe das Recht noch nicht scharf genug ins Auge gefasst. Unglücklicherweise aber pflegt man die Vorstellung eines sogenannten *Naturstandes* hier einzumischen, der unwillkürlich die Phantasie in ein Land versetzt, wo noch kein Gesetz, keine Sitte, keine Bildung, keine praktische Ueberlegung herrscht; was *da* geschehen werde, das kann man alle Tage sehen, wo ein Haufe roher Bursche beisammen ist; sie greifen zu, und streiten. Aber davon hätte nicht die Frage seyn sollen. Entsprossen sind wir freilich Alle aus einem solchen Lande, das lehrt uns leider die Geschichte, und das bezeugt der unvollkommene rechtliche Zustand, in dem wir leben, und über den wir die Augen noch lange nicht weit genug geöffnet haben. Daher bei uns der offene und geheime Krieg der Parteien, von denen *keine* Lust hat, so bescheiden zurückzutreten, als *von allen Seiten zugleich* geschehen muss, wenn die gewaltsame Spannung ganz aufhören soll, die vom Rechte das gerade Gegentheil ist. Glaube übrigens Niemand, dass hier ein unvorsichtiges, einseitiges Zurücktreten empfohlen wäre, welches unter gegebenen Umständen den Streit nur mehren würde. — Wir haben uns bei diesem Gegenstande lange aufgehalten, weil es im gegenwärtigen Falle unerlässlich ist, dem bösen Geiste des Spinozismus ganz entschieden entgegen zu treten. Das alte Naturrecht ist demselben näher verwandt, als man glaubt: es passt eigentlich in kein anderes System, und völlig consequent durchgeführt ist es von keinem, als von Spinoza. Dies muss noch mit Wenigem gezeigt werden, und es wird leicht klar seyn, wenn wir nachweisen, dass beides, das alte Naturrecht und Spinozismus, in dem *Rechte des Stärkeren* zusammenlaufen, wovon Jedermann weiss, dass es das Unrecht selbst ist. Was thut derjenige, der zugreift, um eine herrenlose Sache sich zuzueignen? Er nutzt den Umstand, der Erste zu seyn, zum Nachtheil Anderer, und freut sich, ihnen den Vorwurf zuschieben zu

können, sie hätten den Streit angefangen, wenn sie etwa hintennach kämen, um auch etwas von der Sache zu gewinnen. In der That aber ist seine Occupation, sein Verengen der Sphäre des Freiheitsgebrauchs, seine Geringschätzung der *vermuthlichen* Wünsche Anderer, *welchen er den Zugang sperrt*, der wahre Anfang des Streits; und die wissentliche Benutzung des Vortheils, *prior tempore* zu seyn, ist wesentlich nicht verschieden von Gewalt und List, das heisst, vom sogenannten Rechte des Stärkern. Das Wesentliche liegt nämlich immer nur in der Einbildung, als hätte man *wider den Willen Anderer* Rechte erwerben können; das dazu gebrauchte Verfahren aber ist ganz gleichgültig. Und diese Einbildung lässt sich mit andern Worten so ausdrücken: *der Stärkere ist der Bessere*; welches wieder so viel heisst als: *der Ueberschuss der Realität* in dem Einen über die in dem Andern, giebt den Vorzug. Also wenn irgendwo alle Realität wäre, so fände sich eben daselbst das ganze Recht. Nun ist eben dies die Behauptung des Spinoza, in der absoluten Substanz, als solcher, sey auch das Ganze des Rechts; und wo sie selbst getheilt erscheine, (in der Gestaltung der individualen Existenz,) da sey nach gleicher Proportion auch das Recht eingetheilt. Demnach zeigt sich unverkennbar das vorerwähnte Zusammenfallen des Naturrechts mit dem Spinozismus. Wenn aber die Stärke sammt der Gunst der Umstände, verschieden und trennbar ist von dem Rechte, dann ist weder die absolute Substanz, als solche, der Sitz des Rechts, noch richtet sich nach ihrer getheilten Erscheinung das Verhältniss, wieviel Recht einem Jeden zukomme, noch kann sich Einer auf seine Stärke, oder auf irgend einen seiner äussern Vortheile, berufen, um ein Vorrecht zu beweisen, folglich hilft ihm auch kein Früher-Kommen, kein erstes Ergreifen, keine Occupation, — es wäre denn, was freilich in unsern Staaten und nach vorhandener Gesetzgebung die Sache gänzlich verändert, *dass die Gesellschaft eingeräumt hätte, sie wolle das erste Zugreifen als einen Rechtstitel gelten lassen.*

Es wird nun hoffentlich nicht nöthig seyn, ausführlicher zu zeigen, dass wegen der gänzlichen Nullität der Occupationslehre, (worauf die Formation sehr leicht zurückzuführen ist,) das Naturrecht eine Umwandlung, die in alle Theile eingreift, erfahren muss; zugleich aber leuchtet ein, dass von einer Lehre, deren Grundlage der Spinozismus ausmacht, diese Umwandlung nicht ausgehn kann; also ist nur noch übrig, die Thatsache nachzuweisen, dass Hr. Prof. Hegel wirklich auf dem Wege sich befindet, wo man ihn erwarten musste. Er behauptet §. 44 ein absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen; und mengt

nach seiner Weise dahinein ein Stückchen vom *Fichteschen* Idealismus, der freilich, wenn er nur wahr wäre, in die Sachen eine ursprüngliche Bestimmung zur Dienstbarkeit hineinbringen würde; denn *nach Fichte* ist die Materie nichts anderes, als scheinbarer Widerstand für die Freiheit, den sie überwinden soll und wird; wie nun dabei die Naturphilosophie (die sogenannte unseres heutigen deutschen Publicums,) mit ihren zwei *gleich* ewigen Anfängen, dem *Natürlichen* und dem Geistigen sich befinden möge, — das können wir leicht sagen; ein paar Inconsequenzen mehr oder weniger schaden in dieser Naturphilosophie nichts! — Herr H. lehrt ferner (schon §. 41): „die Person muss sich eine *äussere Sphäre ihrer Freiheit* geben, *um als Idee zu seyn.*“ Dieser Satz ist Hrn. H's. Eigenthum, denn zu einer idealen Existenz hat gewiss noch Niemand eine Sphäre in der Sinnenwelt requirirt. Im §. 45 heisst es: „*Dass Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiemit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums, aus.*“ Dieser Satz spricht deutlich den groben Egoismus des Naturrechts aus; und klärt den minder deutlichen auf, der von der Occupation handelt: „dass die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nehmen kann, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüssige Bestimmung.“ Freilich kann ein Zweiter nicht in Besitz nehmen, was bereits Einer sich zueignete; und *gerade darum* soll Niemand sich etwas zueignen, bis er den Willen der Andern weiss, welche Andere sich auch nichts zueignen sollen, bis sie seinen Willen wissen. Das ist der wahre Grundgedanke des Rechts, der nothwendig gelehrt und gelernt werden muss, um die Menschen im rechtlichen Sinne zu humanisiren; jener Egoismus aber braucht nicht gelehrt zu werden; die rohe Willkür weiss ihn von Natur.

Es gereicht aber zu Hrn. Hegel's und aller Naturrechtslehrer Entschuldigung, dass es einen schlüpfrigen Punct giebt, bei welchem sie leicht ausgleiten konnten. Dies ist der menschliche *Leib*, worüber Hr. H. mit gänzlicher Zustimmung des Rec. unter andern Folgendes sagt: „Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehn, und sie zur äusserlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in Fesseln frei seyn. Aber dies ist mein Wille; *für den Andern* bin ich in meinem Körper; *frei für den Andern* bin ich nur als frei im Daseyn. Meinem Körper von Andern angethane Gewalt ist *mir* angethane Gewalt.“ Dies ist richtig, aber es konnte besser entwi-

ckelt werden. Liegt Einer in Fesseln: so ist Streit zwischen dem ganzen System des Strebens und Wollens, welches durch die Fesseln an seiner Aeusserung gehindert wird, einerseits, und andererseits dem Willen, der die Fesseln schmiedete. Dieser Streit bleibt völlig unberührt durch die Frage, ob der Gefesselte ein Weiser sey oder nicht. Denn der Weise fesselt nicht sich selbst, das heisst, er hemmt nicht jenes System des Strebens und Wollens, aus welchem leibliche Handlungen würden hervorgegangen seyn; dies bleibt vielmehr in dem vorigen Streite ganz unvermindert begriffen: sondern nur den Affecten, welche aus seiner unglücklichen Lage hervorgehen, setzt der Weise eine Kraft entgegen, wodurch mit mehr oder weniger Anstrengung, ein künstliches *Gleichgewicht* entsteht, das man, mit nützlicher, stoischer Rhetorik, aber fern von wissenschaftlicher Genauigkeit, *Freiheit* zu nennen pflegt. Oder meint man, weil zwei Hebel, der eine gar nicht, der andere bis zum Brechen belastet, die gleiche horizontale Lage zeigen, darum passe auf beide ein gleicher Name? — Der Mann in Fesseln zeigt uns nun *einen Streit, der nur von Einer Seite kann vermieden werden;* und das ist's, worauf hier, und in unzähligen analogen Verhältnissen, alles ankommt. Hinweg mit den Fesseln! Das ist das einzige Mittel, den Streit zu heben; und der, welcher sie jenem anlegen liess, ist der alleinige Urheber des Streits, (vorausgesetzt, dass nichts anderes vorherging); ihn allein trifft der Vorwurf, den der Andere nicht vermeiden *kann*, weil beinahe sein ganzes Wollen *unwillkührlich* in leibliche Bewegungen ausschlägt, — mit einem Worte, *weil ein Naturverhältniss vorhanden ist, welches anzeigt, von welcher Seite der Streit allein könne vermieden werden.* Solcher Naturverhältnisse giebt es nun mancherlei; aber das Merkwürdige ist, dass in Ansehung ihrer ein *Grössen-Unterschied* Statt findet, indem einige bestimmter, andere minder genau und strenge vorschreiben, von welcher Seite der Streit *leichter*, *dauernder*, *zuverlässiger* vermieden werde. Eine ackerbauende Nation wächst mit ihrem Boden zusammen, fast so, wie im einzelnen Menschen der Geist mit dem Leibe; dies gilt noch *mehr*, wofern die Nation blühende Städte hat; es gilt *minder* bei Nomaden, Jägern, Fischervölkern. Eine Familie wächst mit den Besitzungen zusammen, welche die Quellen ihres Wohlstandes ausmachen, sie würde sich unwillkührlich gegen den Verlust derselben, beim Tode des Familienhauptes, sträuben, wenn man auf einmal die Erbrechte aufhöbe, wodurch die häusliche Existenz von den Todesfällen der Individuen mehr oder weniger unabhängig gemacht wird. Hier sieht man nun die Ab-

stufung in dem, was natürlicher Weise für Recht angenommen, und als solches festgestellt werden muss. Ein Gesetz, welches den Menschen den Gebrauch ihrer Glieder verböte, lässt sich nicht denken; hingegen ein solches, wodurch die Erbschaftsmassen der Nation zuflössen, um wieder gleich vertheilt zu werden, lässt sich wohl denken, doch aber schwerlich billigen, weil es in den Familien einen natürlichen, unvermeidlichen, starken Widerstand finden, folglich eine Quelle allgemeiner Unzufriedenheit werden würde. Hierzwischen in der Mitte steht nun eine Menge anderer Gegenstände: in Ansehung derer man von *unveräusserlichen Rechten* zu sprechen pflegt, (so auch Hr. Hegel, der in seinem §. 66 *Sclaverei*, *Leibeigenschaft*, *Unfähigkeit Eigenthum zu besitzen*, und *Unfreiheit desselben*, in eine Linie stellt, ohne die verschiedenen *Grade* und *Arten* der Verkehrtheit in solchen Verhältnissen anzudeuten,) und wobei man sich auf den gesunden Menschenverstand verlässt, den natürlichen Feind jeder Unterdrückung, ohne zu überlegen, was man der wissenschaftlichen Genauigkeit schuldig sey. Hat man sich einmal erlaubt, das Recht auf den eignen Leib aus der unmittelbaren Besitznahme zu erklären, ohne dabei an den Willen Anderer auch nur zu denken, so greift ganz von selbst dieses rücksichtlose Besitznehmen weiter, nach Nahrung, Bedeckung, Wohnung, kurz nach allen Bedürfnissen des Leibes, — denn was hülfe der Leib ohne die Bedingungen seiner Existenz? Hintennach kommt auch das *geistige* Leben, um diese Ansprüche noch weiter zu treiben. Das ist die Verführung, welcher die Naturrechtslehrer unterlagen. Erst gewöhnten sie sich, bei nothwendigen Bedürfnissen die Occupation als Rechtstitel gelten zu lassen; was ihnen hier unvermeidlich und unwidersprechlich schien, das ging ungezügelt weiter, bis überhaupt das rohe Zugreifen, sogar mit der bösartigen Absicht, Andere auszuschliessen, Grund des Eigenthums wurde.

Soll nun der *Staat* als Rechtsgesellschaft betrachtet werden (eine richtige, aber unvollständige Ansicht,) so häufen sich unvermeidlich die zuvor begangenen Fehler. Hat man die vorerwähnten Naturverhältnisse nicht auf dem gehörigen Wege in die Rechtslehre eingeführt, so erscheint das Wollen der Menschen auf dem Punkte, wo der Staat soll gebildet werden, noch als ungebunden, und jeder willkührlichen Richtung fähig; hiemit entsteht die Vorstellung von einem beliebigen Vertrage, den der werdende Staatsbürger in eben der Gesinnung schliesse, womit er etwa einen Zaum um sein Grundstück herumziehen würde. Nachdem diese Meinung sattsam ist ausgesponnen worden, hat

man gefühlt, dass sie die *wirkliche Natur* des Staats eben so wenig *erkläre*, als sie seiner *idealen Würde* und Hoheit genüge. Dies sind nun zwei ganz verschiedenartige Fehler; der eine liegt auf der Seite der theoretischen, der andere auf jener der praktischen Philosophie. Aber von Hrn. Hegel, der beides zusammenwirft, muss man die bestimmte Nachweisung, wo jene Fehler eigentlich ihren Sitz haben, nicht verlangen. Ihm kommt gar geschwind und leicht jener Grundzug seiner Lehre zu Hülfe, vom *Besondern* und vom *Zurücknehmen in die Einheit.* „Die Vernünftigkeit bestehet, *überhaupt*, in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelheit; und *hier*, in der Einheit der objectiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjectiven, individuellen Freiheit. *Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen. Das Individuum hat nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, in so fern als es ein Glied des Staats ist.*" Wirklich des Staats? der, indem er Einige verknüpft, Andere trennt; der nicht blos Freunde, sondern auch Feinde macht? der nur um äussere Handlungen, nicht um Gesinnungen sich kümmert? dem der Gute und der Böse gleich gilt, sobald Einer wie der Andre den Gesetzen gleiche Fügsamkeit beweiset? Ist's wirklich der *Staat*, der jenen Gedanken von der Zurückbildung des Individuums in die absolute Substanz ausdrücken soll? Oder spielt Hrn. Hegel hier dieselbe Phantasie einen bösen Streich, die in der Naturphilosophie schon so oft einen Pfahl für ein Götterbild ansah? Dachte er sich vielleicht einen Kreis der innigsten Herzens-Freundschaft, worin das individuelle Leben über dem allgemeinen vergessen wird; und ist ihm etwa noch niemals ein Finger von den Rädern der Staatsmaschine geklemmt worden? In dem Falle wünscht Rec. ihm von Herzen Glück, selbst wenn seine Staatslehre unter diesem Mangel an Erfahrung sollte gelitten haben. Merkwürdig aber ist in dieser Hinsicht eine Aeusserung der Vorrede, die ich wörtlich abschreiben werde: „Diese Abhandlung, sofern sie die Staatswissenschaft enthält, soll nichts anderes seyn, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muss sie am entferntesten davon seyn, *einen Staat, wie er seyn soll*, construiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er seyn soll, sondern vielmehr, *wie er, das sittliche Universum*, erkannt werden soll. — Das, *was ist*, zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie; denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes *ein Sohn seiner Zeit*; so ist auch

die Philosophie, *ihre Zeit in Gedanken erfasst.* Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit. — Geht seine Theorie in der That darüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie seyn soll,* so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden lässt.“ Ob das wohl Ernst ist? Soll man glauben, Hr. H. sorge mehr dafür, in die wirkliche Welt zu passen, als in die Welt, wie sie seyn soll? Alle ausgezeichneten Denker haben von jeher gesucht, sich über die Wirklichkeit zu erheben; und die heutige gebildete Welt ist wirklich schon dahin gekommen, dass sie dies Streben kennt und achtet. Wie sie über einen Philosophen urtheilen möchte, der von der Fähigkeit oder dem Wunsche verlassen wäre, sich über die Wirklichkeit zu erheben, wollen wir lieber nicht genauer bezeichnen; gewiss wird sie Hrn. H. eher eine grosse Inconsequenz verzeihen, als unter solchen Voraussetzungen die strenge Consequenz selbst. Wie er aber dazu komme, der Wirklichkeit so auffallend zu huldigen, das lässt sich zum Theil aus dem Satze erkennen: „Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung *a priori* geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. *Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört.*“ Welche Verfassung gehört denn wohl für Frankreich? welche für Italien? welche für Spanien? welche für Portugal? welche für Griechenland? Wenn nun die Verfassungen, so wie in Frankreich seit 1789, beständig wechseln, ist denn in jedem Augenblick die eben vorhandene die rechte?

Der Vf. hat die Scylla vermieden, und ist in die Charybdis gefallen. Hätte er nur deutlich unterschieden, zwischen jenen papiernen Constitutionen, die einem Volke ohne Rücksicht auf die Naturverhältnisse und auf die Bildungsstufe, wovon theils sein bleibendes Wollen, theils dessen Beweglichkeit abhängt, etwa aufgedrungen oder aufgeredet werden, — und zwischen jener Reihe von unvermeidlichen Problemen, welche an solchen Orten und zu solchen Zeiten, wo ernstlich nach einer Verfassung gesucht wird, müssen zur Sprache gebracht, und auf irgend eine Weise beantwortet werden! Meint denn der Vf., dass hier Alles schlechthin relativ sey? Und wenn wir etwa auf das Nützliche sehen wollen, ist's denn etwa eine wohlthätige Lehre, dass gar keine festen Puncte vorhanden seyen, wornach der Streit der Meinungen könne geschlichtet werden? — Doch wir irren uns! Ungeachtet

der Versicherung, jedes Volk habe schon die Verfassung, die für dasselbe passe, — wodurch nun jede Untersuchung überflüssig werden müsste, redet der Verf. doch mancherlei über diesen Gegenstand in *seiner* spitzfindigen Dialektik, die nirgends ungeschickter angebracht werden konnte, als hier; da jedoch Rec. nicht Beruf findet, den vorbeschriebenen modificirten Spinozismus bis hieher in seiner Entwickelung zu verfolgen, so hebt er nur ein goldnes Wort aus, das zum Ersatz für manches Andere dienen kann: „das Negative zum Ausgangspuncte zu nehmen, und das Wollen des Bösen und das Misstrauen dagegen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus nun pfiffigerweise Dämme auszuklügeln, die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen, charakterisirt dem Gedanken nach den negativen Verstand, und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels. Mit der *Selbstständigkeit* der Gewalten, z. B. der executiven und der gesetzgebenden Gewalt, ist, wie man dies auch im Grossen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt; oder der Kampf, dass die eine Gewalt die andere unter sich bringt, und dadurch den Staat rettet." Wie gern würde Rec. mehr solche Stellen ausziehen, wenn er deren gefunden hätte! Aber die constitutionelle Monarchie, welche der Vf. nun sogleich aus gesetzgebender, regierender und fürstlicher Gewalt zusammensetzt, ist im Wesentlichen bekannt; die Stände mit zwei Kammern sind es gleichfalls; und auch die Bemerkungen über Repräsentation, nicht der Menge, sondern der grossen Interessen, — desgleichen über die Wahlen, welche so leicht vom Parteigeiste benutzt werden, weil die Mehrzahl der Stimmfähigen sich aus Gleichgültigkeit gar nicht einfindet, — sind zwar treffend, aber nicht neu. Rec. eilt zum Schlusse dieser Beurtheilung, aus welcher, innerhalb des in diesen Blättern schicklichen Raums, nun einmal keine vollständige Abhandlung werden kann. Der Vf. des vorliegenden Buches zeigt sich als ein männlicher Denker, dem man eher Scharfsinn als Erfindungsgabe zuschreiben kann, der sich wenigstens bemüht hat, auf seine Weise Ordnung und Bestimmtheit in seine Ansichten zu bringen, der im Einzelnen manchen richtigen Blick thut, und der wahrscheinlich das Ganze richtiger sehen würde, wenn der Schellingische Unfall des Versinkens in den Spinozismus nicht auch ihn betroffen hätte. Die eigenthümlichen Formen des Buchs sind gerade so vergänglich, als hundert ältere; der Styl so holpricht, dass man ihn kaum ertragen kann. Nichts berechtigt den Vf. zu dem hohen Tone, welchen er sich erlaubt; und wovon nun noch muss gesprochen werden, weil die frühern Anmaassungen des Verfas-

sers und der Schule, wozu er gehört, noch in frischem Andenken sind. Hr. H. spricht in der Vorrede von dem schmählichen Verfalle, in welchen die Philosophie in unsern Zeiten versunken ist; er sollte davon schweigen, denn dieser Verfall ist in der Zeit geschehen, in welcher Niemand lauter und beissender geredet hat, als die Schule, wozu er selbst zu rechnen ist. Nichts anderes ist Schuld an diesem Verfalle, als die Dreistigkeit, die Keckheit dieser Schule, die von jeher *behauptete* statt zu *prüfen*, und *phantasirte*, statt *streng und scharf* zu *denken*. Hätte eben diese nämliche Schule den Grad von Strenge, den sie nach Aussen hin ausüben wollte, gegen sich selbst gewendet, so wäre die Philosophie jetzt in einem blühenden Stande. Ganz unnöthige Mühe giebt sich Hr. H. in der Vorrede gegen Hrn. Hofrath *Fries;* dieser Denker ist bekannt, und Jedermann weiss längst, welches Benehmen er nach der, in der Schellingischen Schule eingeführten Sitte, zu erwarten hat, sobald diese sich gereizt findet, über ihn ihre Galle zu ergiessen. Waffen der Art werden stumpf durch den Gebrauch; und unfeine Reden schaden am Ende Niemanden, als demjenigen, der sie abzulegen niemals Zeit findet. In Hoffnung, dass Hr. H. dieses endlich selbst begreifen werde, ersucht ihn der Rec. in künftigen Schriften solche Ausdrücke, wie *aufgekochter Kohl*, solche Superlative wie *am todtesten und ledernsten*, u. s. w. zu vermeiden.

Anthropologie von *Heinrich Steffens*. 1 und 2 Bd. Breslau, 1822.

Dieses Buch ist viel zu schwach, um die wahre Wissenschaft zu fördern; aber stark genug, um die jetzige Verwirrung in der Philosophie zu vermehren. Daher ist scharfes Urtheil nöthig; doch braucht man sich nicht gleich Anfangs auf den höchsten Standpunct zu stellen. Es giebt eine Art von Kritik, deren Stärke darin besteht, alles zu verneinen, was der Auctor bejaht; oder, etwas höflicher, sich über die Weise, wie er anfängt, fortschreitet, endigt, bei jedem Puncte zu wundern; auch die Versicherung, dass man nichts begreife, nichts verstehe, oft genug zu wiederholen. So ungefähr hat Schreiber dieses sich manchmal beurtheilt gefunden; und ist dadurch auf den Gedanken gekommen, sich bei einer passenden Gelegenheit auch einmal in dieser Gattung zu versuchen; passend aber, und nicht ganz unwirksam, dürfte diese Manier in solchen Fällen seyn, wo der Verfasser seine Principien *nach Belieben setzt*, statt sie zu nehmen, wie die Natur der Dinge sie vorlegt, und wo er combinirt und phan-

tasirt, statt zu untersuchen und zu schliessen. Freilich setzt sich dabei der Beurtheiler der Gefahr aus, dass er scheint, die Sache selbst nicht zu verstehen, und seinen Eigensinn und seine Trägheit dem, welcher ihm eine ungewohnte geistige Bewegung anmuthete, entgegen zu stellen; denn diese Art von Zurückhaltung der Zustimmung sagt weiter nichts als: *man habe nicht nöthig, dem Auctor etwas einzuräumen;* und dabei bleibt zweifelhaft, ob dessen Gründe für den Denker unzulänglich sind, oder ob das Denken selbst, welches ja nur eine *unvollkommene* Pflicht ist, von Seiten des Beurtheilenden verweigert wird. Um der Gefahr einer solchen Deutung zu entgehen, wird Rec. sich gegen das Ende dieses Aufsatzes vollständiger aussprechen; für's erste aber muss man sich erinnern, dass da, wo schon Alles verloren ist, eigentlich nichts zu wagen übrig bleibt; ein Fall, der bekanntlich bei den Schriften aus der Schellingischen Schule für Jeden eintritt, der nicht zur Schule gehört. Inbesondre ist in Ansehung der hier angezeigten Anthropologie des Hrn. Prof. *Steffens*, das: *procul este profani!* schon längst von gewissen Tageblättern, welche gelegentlich auch kritische Blätter seyn wollen, ausgerufen, und dadurch, sey es geflissentlich, sey es unüberlegterweise, ein Nimbus um das wunderbare Buch verbreitet worden, der in unserm wundersüchtigen Zeitalter die Mühe der Kritik im voraus zu vereiteln droht. Wie es Leute genug giebt, die nicht begreifen, dass auch der witzigste Scherz unzeitig seyn kann, so finden sich auch deren, die meinen, alles Geistreiche sey wissenschaftlich; je weniger sie nun verstehen zu prüfen, desto leichter gerathen sie in Erstaunen, und das Staunen ist beinahe so ansteckend, wie das Lachen oder das Gähnen; ja noch mehr; Niemand will gestehen, dass *seine Schwäche* der Grund seines Staunens sey, darum sucht er Andere zu demselben Affecte fortzureissen. Wir werden uns nun Zeit nehmen, den auf solche Weise entstandenen Nimbus vor unbefangenen Augen allmälig zu verflüchtigen. Demjenigen Theile des Publicums aber, welcher schon in die Verblendung der Schellingischen Schule ist hineingezogen worden, hat Rec. nichts zu sagen, er schreibt sich das Recht zu, nöthigenfalls auch seinerseits zu sprechen, *procul este profani!*

Das Erste nun, was man nicht nöthig hat, Hrn. Pr. Steffens einzuräumen, ist das erste Wort des Titels; jedoch ist's keinesweges allein Hr. St. und die Schule, wozu er gehört, sondern es giebt eine ganze Reihe berühmter Philosophen, welche hier von einer gerechten Verwunderung getroffen werden. Warum hat man die Psychologie mit der Somatologie des Menschen in Eine

Wissenschaft, Namens *Anthropologie*, zusammen geworfen? Dass man von der Selbstständigkeit der Seele nicht überzeugt war, ist dafür ein schlechter Grund; denn gesetzt, man hätte mit Recht hieran gezweifelt, so blieb dennoch eine gänzliche Ungleichartigkeit sowohl der Gegenstände, als der Erkenntnissquellen, welche respectirend man nothwendig die ganz verschiedenen Wissenschaften, die eine vom Leibe, die andere von der Seele, getrennt halten musste. Der Leib des Menschen ist den Leibern der Thiere so ähnlich, dass er mit diesen gemeinschaftlich den Naturforschern anheim fällt, die ihn wie jeden andern Gegenstand der *äussern* Erfahrung studiren müssen. Die geistigen Thätigkeiten und Zustände kennen wir dagegen durch *innere* Wahrnehmung und Beobachtung: hier sind alle wissenschaftlichen Hülfsmittel und Uebungen verschieden von denen, die der Leib erfordert; hier ist die Betrachtung der Thiere zwar nicht ganz bei Seite zu setzen, aber so sehr unterzuordnen, dass man die leitenden Principien der Untersuchung gänzlich vom Menschen hernehmen muss. Den offenbarsten Beweis der widerrechtlichen Vermischung heterogener Dinge in dem Gefässe, welches den Namen *Anthropologie* führt, geben die sogenannten Anthropologien selbst, die des Hrn. Steffens mit eingeschlossen; denn schwerlich wird unter allen so betitelten Büchern sich auch nur Eins finden, dem ein aufmerksamer Leser es nicht bald ansähe, ob der Verf. in die Klasse der Physiker oder der Psychologen gehöre. Je mehr man die Gränzen der Wissenschaften verwischt, desto schlechter werden sie bearbeitet. *Non omnia possumus omnes!*

Doch hören wir nun Hrn. St.: „Meine Leser, besonders die Naturforscher, ersuche ich, nicht meine Absicht zu vergessen. (Welche Absicht?) Weder Geologie im eigentlichen Sinne, noch Physiologie dürfen sie hier erwarten. (Geologie? Nein! aber Physiologie? was ist denn ohne diese die Kenntniss des menschlichen Leibes?) *Und dennoch beides.* (Wie ist das zu verstehen?) Ich durfte die *tiefere* Bedeutung, die *höhere* Beziehung auf das geistige Daseyn des Menschen nicht aus den Augen verlieren; (nein gewiss nicht! aber wie soll der Leser Beziehungen verstehen, wenn ihm das, *was* sich auf ein Anderes bezieht, nicht vor Augen gestellt wird?) und wer meine Darstellung mit Theilnahme lesen will, wird sich überzeugen, dass durch die Hineinbildung aller Erscheinung in eine lebendige Einheit eine besondre Evidenz entsteht, welche zwar von derjenigen verschieden, die lediglich aus der Vergleichung der Thatsachen entspringt, dennoch *dasselbe* findet und erkennt. (Hier werden die Empiri-

ker sich wundern. *Also nichts weiter, sondern dasselbe, was wir aus der Beobachtung schon erkannten?* So werden sie sagen, und vielleicht das Buch zumachen.) Diese Betrachtungsweise ist keineswegs *a priori;* sie ist vielmehr die lebendigste Erfahrung (Phantasien und Erschleichungen sind viel lebendiger, als nüchternen Beobachtern lieb ist;) und zwar eine solche, die auch da, wo die Betrachtung lediglich auf das Einzelne geht, nicht entbehrt werden kann. (Warum nicht? — keine Antwort!) Was einige scheinbar kühne Behauptungen betrifft, so ersuche ich die Leser, mir zu *glauben*, dass ich nicht leichtsinnig Behauptungen wage. (Diesen Glauben schlägt Rec. dem Hrn. St. rund ab; und wundert sich sehr, wie er von irgend einem prüfendenLeser so etwas zu verlangen sich herausnehmen konnte.) *Inhalt des ersten Bandes:* Geologische Anthropologie. 1) Beweis, dass der Kern der Erde metallisch sey. 2) Entwickelungsgeschichte der Erde. Bildungsformen. Schiefer-, Kalk-, Porphyr-Formation. Bildungs- und Zerstörungs-Zeiten. Uebergang zur physiologischen Anthropologie. Die verlorne Unschuld, oder wieder erneuerter Naturkampf nach der Schöpfung des ersten Menschen. Zukunft der Erde. — (Rec. bittet bloss die Leser zu glauben, dass er zwischen den Bildungs- und Zerstörungszeiten, und der verlornen Unschuld, nichts ausgelassen hat.) — Einleitung: Die Anthropologie, ihrer Wortbedeutung nach, ist von einem so *unermesslichem Umfange*, dass sie wohl benutzt werden könnte, das *Höchste* aller menschlichen Erkenntnisse zu bezeichnen. (Wie? Je *weiter* der Umfang, desto *höher* der Gegenstand? Folgt das? Und *was* soll als Zeichen benutzt werden, das *Wort* Anthropologie, oder *sie selbst*, die also benannte Wissenschaft?) Die Anthropologie wäre demnach Philosophie im ausgedehntesten Sinne. (Hier fürchten wir in der That, Hr. St. habe das Wort *Philosophie* nicht im ausgedehntesten, sondern in einem willkührlich beschränkten Sinne genommen.) Durch eine offenbar willkührliche Begränzung wird aber dieses Wort allgemein in einer *mehr beschränkten* Bedeutung genommen. (*Wie* denn beschränkt? — Keine Antwort!) Und dennoch ist es, beim ersten Anblick, nicht so leicht, dasjenige heraus zu heben, was die verschiedenen Schriftsteller, welche die Anthropologie als besondere Wissenschaft behandelten, mit einander gemein haben. Man vergleiche *Loder*, *Ith*, *Kant*, *Ludwig*. Diese betrachten zwar gemeinschaftlich den Menschen seiner Erscheinung nach. Aber dadurch wird keine eigenthümliche Wissenschaft begründet. Jedoch darin liegt eine Uebereinstimmung, dass alle Versuche in der Anthropologie — *populär* seyn

wollen. (Ja freilich! Und eben desswegen giebt es keine strenge Wissenschaft dieses Namens, sondern nur beliebige Mischungen zum Nutzen und Vergnügen, die sich Jeder nach den Umständen aus Psychologie und Somatologie zusammensetzt.) Das, was den Menschen *allgemein* interessirt, abgesehen von der eigenthümlichen Richtung des Geistes, die bald diese, bald jene Gegenstände der Forschung zu umfassen strebt, wollen sie hervorheben. (Die eigenthümlichen Geistesrichtungen sind gerade das Entscheidendste bei der Begränzung der Wissenschaften, und hierbei muss man von ihnen nicht absehn, sondern gerade auf sie hinsehn.) Die Betrachtung also wird erst dadurch anthropologisch, dass sie jenes allgemeine Interesse in Anspruch nimmt. In wiefern kann nun die Erforschung der Naturbedingungen der menschlichen Erscheinung, sowohl der leiblichen, als der geistigen, dies Interesse erwecken? Offenbar *nur* durch die, wenn auch dunkel gefühlte oder missverstandene *Idee der Einheit des Geistes und der Natur!* (So redet der Mann, der den Glauben verlangte, dass er keine leichtsinnigen Behauptungen wage? Rec. hat selbst Loder's Vorträge über Anthropologie gehört, und erinnert sich noch sehr gut, dass man nicht dorthin ging, um Einheit, sondern um *Mannigfaltigkeit* eines grossen Schatzes von Präparaten und der dazu gehörigen Erklärungen kennen zu lernen; und denselben Sinn für das Mannigfaltige hat er an dem Orte wiedergefunden, wo Kant ehedem Anthropologie vortrug. Dass bei solcher Gelegenheit denkende Zuhörer auch das Bedürfniss der *Verknüpfung* des Mannigfaltigen empfinden, dass ihnen dabei die Vorstellung von der Einheit des Geistes und der Natur, problematisch, als ein Fragepunct, vorschwebt, versteht sich von selbst; aber dies Bedürfniss begleitet den Denker überall, und ist für Anthropologie nicht im mindesten charakteristisch.) Dass nun diese Idee, bei Vielen, wenn sie mit Bewusstseyn ergriffen wird, als *roher Materialismus* erscheint, *indem man die Einheit des Geistes und der Natur aus einem Causalitäts-Verhältniss zwischen Seele und Leib erklären zu können glaubt, die Seele und ihre Thätigkeit aus der leiblichen Erscheinung*, das ist nur eine Verzerrung jener Idee. (Und diese Stelle hier ist Verwirrung dreier völlig verschiedener Ansichten. Rec. behauptet ein Causal-Verhältniss *zwischen* Leib und Seele; erklärt aber die Seele nicht aus der leiblichen Erscheinung; und ist so wenig Materialist, dass er vielmehr die Unmöglichkeit der Materie, *nach dem gemeinen Erfahrungsbegriffe*, bewiesen hat. Wer hingegen den Geist aus dem Körper erklären will, dem geht eben dadurch jenes Causalverhältniss nothwendig verloren,

weil es zwischen zweien gleich selbstständigen Gliedern, der Seele und dem Leibe, Statt finden muss.)

Einheit des Geistes und der Natur, Identität des Objectiven und Subjectiven, ist bekanntlich die Grund-Voraussetzung, wodurch — zwar keine Wissenschaft, — aber die Schelling'sche Schule sich charakterisirt. Allein Hr. Steffens will nun diese Voraussetzung auch bei den frühern Anthropologen wieder finden und nachweisen. Als guter Beobachter sollte er freilich nichts finden wollen, was nicht da ist; er sollte, wie jedem Dinge, so auch jedem Denker seine Eigenthümlichkeit lassen, und sich vor allen Deuteleien um desto mehr hüten, da schon das Auffassen und Verstehen oft schwer genug ist. Da er nun aber einmal in jene zuvor genannten Auctoren einen Gedanken, der ihnen fremd war, hineindeuten *will:* wie wird er sich dabei benehmen? *Loder'n* zuvörderst lässt er hier ganz aus. *Ludwig* lässt sich dagegen schon erreichen, denn: *er stellt die Vorzüglichkeit der menschlichen Gestalt dar;* dies giebt ihn in des Hrn. St. Gewalt, indem hiemit der Mensch aus der ganzen Reihe der Thiere herausgehoben wird, und *dadurch die menschliche Gestalt unmittelbar eine geistige Bedeutung erhält.* Das genügt! *Welche* geistige Bedeutung? das brauchen wir nicht zu wissen. Ob die Brauchbarkeit der Hände, der aufrechte Gang, die biegsame Stimme, die Glätte und Nacktheit der Haut, oder was sonst, der entscheidende Vorzug sey, davon kein Wort. Ob die Naturphilosophie selbst wohl dabei fahre, wenn sie das bloss *comparative* Merkmal der Vorzüglichkeit zu einem absoluten erhebe, um den Menschen *aus der ganzen Reihe der Thiere herauszureissen;* das kümmert Hrn. St. für diesmal nicht. Nun kommt *Ith* an die Reihe; dessen „rohe Zusammenstellung von Physiologie, Psychologie und Metaphysik ist offenbar *(sic!)* auch nur aus einer ähnlichen, ihm vorschwebenden Idee zu begreifen." Nein gerade umgekehrt! Wenn die Zusammenstellung *roh* ist, so beweiset das nicht eine vorschwebende Idee, sondern den Mangel derselben. Jetzt folgt *Kant.* Dieser ist widerspenstig; er scheidet die Metaphysik mit grosser Strenge von der Anthropologie. Hier würde Hr. St. wohl gethan haben sich zu erinnern, dass Kant insbesondere das, was er *Metaphysik der Sitten* nannte, — die Grundlage der Ethik, sehr scharf und nachdrücklich von der Anthropologie abschnitt, damit nicht Natur-Bestimmungen unter die Motive des moralischen Wollens gemengt würden; dass überdies die Kantische Freiheitslehre auf der schärfsten Trennung der erscheinenden Natur, des Gebietes der strengen Nothwendigkeit, von der intelligibeln Welt, worin die

Freiheit herrscht, sich stützt und stützen muss, wenn sie irgend einen Zusammenhang und irgend einen Schein von Wahrheit behaupten soll; werden aber diese Scheidewände weggenommen, so stürzt die ganze Kantische Lehre zusammen, und es lässt sich nicht einmal aus ihren Materialien ein neues Gebäude aufführen. Hätte Hr. Steffens dies überlegt, so würde er gewusst haben, dass er, mit seiner Idee von Einheit der Natur und des Geistes, nur als Kant's Gegner auftreten konnte. Um nun dennoch diesen berühmten Mann als seinen Vorgänger darzustellen, benutzt er ein paar leicht hingeworfene Worte in der Vorrede zu Kant's Anthropologie, die von einer *physiologischen Anthropologie* mehr abweisend, als widerlegend sprechen. „Wer den Natur-Ursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken mit Cartesius vernünfteln; muss aber gestehen, dass er in dem Spiele seiner Vorstellungen blosser Zuschauer sey, und die Natur machen lassen muss, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, *noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht.*“ So spricht Kant; er schliesst daraus, dass alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust sey, und stellt nun die pragmatische Anthropologie als eine nützliche und erreichbare Wissenschaft jener physiologischen gegenüber; gleichsam im Voraus gegen Hrn. Steffens protestirend. Nichts desto weniger drängt sich Hr. St. an ihn hinan. „*Kant ist genöthigt, eine unmögliche physiologische Anthropologie der pragmatischen gegenüber zu stellen; dies beweiset, welche Gewalt die Idee der wirklichen Einheit der Natur und des Geistes über ihn hatte.*“ Dies beweiset, setzt Rec. hinzu, welche Gewalt der Deutelei dem Hrn. St. eigen ist, wenn es darauf ankommt, irgend etwas in seine Ansichten hinein zu zwängen.

Jetzt setzt sich Hr. Steffens auf ein rhetorisches Flügelpferd, und eignet der Anthropologie den *Willen* zu (ob auch die Kraft?) durch Betrachtung der materiellen Natur *die äussere Gewalt der Erscheinung*, als einer solchen, *zu vernichten*, indem sie die innere, unendliche Naturfülle des menschlichen Daseyns entwickelt. Aber nicht bloss den einzelnen Menschen soll das Wissen der Anthropologie befreien, sondern in den *verwahrlosesten (sic!)* Racen soll die Freiheit gerettet werden. „*Indem wir das ganze menschliche Geschlecht in den räthselhaften Verschlingungen seines Daseyns betrachten, wird die ganze Gewalt der Natur in die Mitte des Geschlechts versetzt. Es muss mit ihr gerettet werden; ohne sie kann es nicht gerettet*

werden; als kämpfend gegen sie, eben so wenig." Rettung setzt Gefahr voraus; dass die ganze Gewalt der Natur in Gefahr schwebe, dies ist ohne Zweifel die allerkühnste Voraussetzung, die je in eines Menschen Kopf kam; daneben ist die dreiste Versicherung, kämpfend gegen die Natur könne der Mensch seine Freiheit *nicht* retten, nur eine Kleinigkeit. Doch wer wird bei einem solchen Schriftsteller die Worte genau nehmen? Wir sind hier noch in der Einleitung; die grossen Worte haben einen rhetorischen Zweck, denn eine gute *Ouverture* muss alles Nachfolgende vorklingen lassen. Der Luftball, in welchem wir aufgestiegen waren, senkt sich auch bald genug nieder; und zwar an dem bequemsten Platze von der Welt, — nämlich: bei dem *Kern der Erde*. Bequem nicht sowohl für die Anthropologie, als für Hrn. Professor Steffens, der bekanntlich im Innern der Erde zu Hause ist. Das merkt man auch gleich an der Schreibart, die jetzt mehr zu den gewöhnlichen Formen einer gebildeten wissenschaftlichen Darstellung zurückkehrt. Was vom metallischen Kern der Erde, von Schiefer, Kalk und Porphyr gesagt wird, das ist ohne Zweifel das reinste Metall im ganzen Buche. Indessen gefällt der Satz, der Kern der Erde sey metallisch, dem Rec. besser, als der Beweis, den Hr. St. aus allen Gegenden der Physik zusammen sucht; daher mag hier ein kürzerer Beweis Platz finden, wenn es überhaupt erlaubt ist, eine blosse Combination von Vermuthungen und Analogien so zu nennen, die doch nie Gewissheit, sondern höchstens Wahrscheinlichkeit erzeugt. Mit der Erinnerung, die Hr. St. ans Ende gestellt hat, würden wir anfangen: dass nämlich die, aus bekannten Gründen geschlossene mittlere Dichtigkeit der Erde (von 4,5 bis 5,4) nicht etwa durch einen, bald unter der Oberfläche anfangenden Kern von Gold oder Platin, solle überschritten werden; sondern dass man hier an minder dichte, vielleicht unbekannte, gemischte, und schon deshalb mehr voluminöse, metallische Massen zu denken habe. Geht man nun zurück zu dem Zustande der Erde, da sie noch nicht als ein fester Ball, sondern als eine, im weiten Raume ausgedehnte Masse existirte, so gab es damals noch keine durch Gravitation verdichtete Atmosphäre, folglich keine solche Concentration des Sauerstoffs, wie die, wodurch jetzt auf unsrer Erdrinde die unedlen Metalle oxydirt, zerreiblich gemacht, und der Zerstreuung durch mancherlei Zufälle unterworfen werden. Als vorzüglich dichte Substanzen kennen wir die Metalle; wir sehen also, dass sie am meisten geeignet waren, den chemischen Gründen der Verdichtung zuerst nachzugeben; und wir begreifen, dass erst, *nachdem* sie einen bedeutenden Kern gebildet

hatten, eine Atmosphäre, und *unter dem Drucke derselben* Wasser in flüssiger Gestalt, sammt den daher rührenden chemischen Processen, entstehn konnte. Dies gilt nicht bloss für die Erde, sondern, in Verbindung mit den, ebenfalls hieher gehörenden, astronomischen Untersuchungen über die Abplattungen, für alle Himmelskörper; und hier kommt uns nun nicht bloss die Analogie mit den Kometen, deren Kern wenigstens dichter ist, als die Hülle, sondern mit den Planeten und mit der Sonne selbst zu Hülfe. Haben nämlich die Kerne sich aus den schwersten Massen gebildet, so mussten bei der Vergrösserung der Kugel sich immer leichtere, und zur Verdichtung weniger geeignete Stoffe ansetzen; folglich nahm die specifische Schwere des Weltkörpers im Ganzen genommen immer ab; und so mussten die kleinern zugleich die verhältnissmässig schwerern werden und umgekehrt. Hiemit stimmt die Bemerkung zusammen, dass durchgehends die kleinern Planeten dichter sind, als die grössern; auf die Ausnahmen davon wird man um desto weniger Gewicht legen, da man eine strenge Regelmässigkeit nur unter der ganz grundlosen Voraussetzung erwarten könnte, der Stoff, woraus die verschiedenen Planeten sich bildeten, sey ganz gleichartig gewesen. Wenn man will, so kann man hiemit auch das Leuchten der Sonne in Verbindung bringen; in sofern bei dem grössten der uns nähern Himmelskörper sogar Expansion auf der Oberfläche, statt der Contraction vorzuherrschen scheint. — Was soll aber dieser Beweis hier? Soll er Hrn. St. angeboten werden, um seinen langen Beweis gegen diesen kurzen umzutauschen? Nichts weniger. Bloss zur Folie für die unvergleichbar höhern Ansichten der Naturphilosophie soll er dienen. Hr. St. spricht nicht von der Erde und den Metallen, als von Dingen, die wir vorfinden, sondern er hat ein Bedürfniss, diesen Erdball zu *construiren aus dem Absoluten*, der ursprünglichen Einheit aller Gegensätze, mit zweien ursprünglichen Thätigkeiten, der einen, welche das Viele im Einen *sondert*, der andern, welche es wieder *zurück nimmt in die Einheit*. Bei diesem grossen Bau werden die Materialien, die sich in der Natur vorfinden, gebraucht, wozu sie gut sind. Die Metalle nun besitzen Dehnbarkeit, das heisst, ihre Theile lassen sich verschieben ohne Verlust des Zusammenhangs, ihre innere Construction ist nicht, wie die der spröden Körper, an ein bestimmtes krystallinisches Gefüge gebunden, — das beweiset nach Hrn. Steffens etwas *Embryonisches, Chaotisches*; dazu kommt bei den edelsten Metallen eine Gleichgültigkeit gegen chemische Kräfte, ein Zurückweisen des Lichts, eine *Indifferenz*; „diese Unentschiedenheit

der Richtung, dieses Ruhen des Gegensatzes im Gleichgewichte, bezeichnet jene Trägheit der Masse, die mit ihrer Ruhe im Centro der Erde, mit der Intensität der specifischen Schwere Eins ist.“ Bevor Hr. St. hier weiter geht, ist er aufrichtig und ehrlich genug, den eigentlichen Ursprung der sogenannten Naturphilosophie anzudeuten, nämlich den (von Fichte zuerst entwickelten) speculativen Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseyn; hätte Hr. St. diesen, für die Kritik der Naturphilosophie entscheidenden Umstand verhehlt, so würde Rec. ihn aufgedeckt haben; der Deutlichkeit wegen ist es jedoch besser, davon erst tiefer unten zu reden. Was für Unkundige der Naturphilosophie am meisten Schein giebt, ist das, was Hr. St. auf folgende Weise ausdrückt: „Alle Dinge sind von Allen verschlungen. Nichts kann in der Natur auf völlig gesonderte Weise thätig seyn; eben so wenig kann das Allgemeine der Natur die sondernde Thätigkeit verschlingen. Sie erregen sich wechselseitig, weil sie in einer höhern Einheit verbunden sind.“ Dieser Schein täuscht den, welcher *anschaut* statt zu *denken;* Hr. St. aber ist so gewohnt, sich im Anschauen zu verlieren, und so wenig aufgelegt, seine Gedanken festzuhalten, dass er hier zur Wärme, ja zu Rumford's und Pictet's Ausstrahlungs- und Erkältungsversuchen sich verirrt, darauf dem Lebensgefühl und dem reflectirenden Bewusstseyn einen Besuch abstattet, dann die Elektricität einmengt, und uns erzählt, es gebe keine Elektricität durch Mittheilung, sondern nur durch Vertheilung, alsdann sich erinnert, was für eine Theorie, die jetzt einer Revision bedürfe, er vor zwanzig Jahren aufgestellt habe; nun plötzlich die rein metaphysische Frage aufwirft (die zu beantworten Niemand weniger geschickt ist, als Hr. Steffens), was die Substanz sey, wenn man von den Attributen abstrahire; und etwas weiterhin nach allen Kreuz- und und Quer-Sprüngen zu dem Bekenntniss genöthigt ist, *er habe vorausgesetzt, was erst in der Folge dargethan und bewiesen werden solle!* Es ist eine absolute psychologische Unmöglichkeit, dass irgend ein menschlicher Kopf ein solches Gewirre von Gedanken aushalte, ohne schwindlig zu werden, das heisst, ohne die Fähigkeit des bestimmten Denkens und genauen Untersuchens zu verlieren. Freilich wird Hr. St. diesen Zustand besser aushalten, als mancher Andre, und er wird darum scheinen manche Gegner zu besiegen; aber hier ist gleichwohl nur eine *relative* Differenz vorhanden; Hr. St. büsst ebenfalls durch Mangel an Fähigkeit zur wahren speculativen Selbstbeherrschung; er weiss selbst nicht genau, was er redet. Man lese folgende Stelle: „Wenn Schwefel und Diamant sich wechselseitig berühren, so

wird der negative (contrahirte) Diamant den positiven (expandirten) Schwefel zu contrahiren, und der expandirte Schwefel den contrahirten Diamanten zu expandiren streben. Der Diamant wirkt als ein expandirender, weil er selbst nicht expandirt wird, der Schwefel als ein contrahirender, weil er selbst nicht contrahirt wird." Diese beiden Sätze, in denen sich schwerlich ein Druck- oder Schreibfehler vermuthen lässt, geben in geradem Widerspruch einerlei Causalität erst für Mittheilung des *gleichen* Zustandes, dann für Hervorrufung des *entgegengesetzten* Zustandes aus. Bei einem genauen Schriftsteller würde man ein Versehen vermuthen, und aus dem Zusammenhange den wahren Sinn zu ergründen suchen. Aber die Deutelei des Hrn. St. ist so arg, dass Rec. sich nicht getraut, zu unterscheiden, welche von den beiden Vorstellungsarten hier näher gelegen habe; ohnehin würde die eine so willkührlich aufgegriffen seyn, wie die andre, denn dass der Diamant härter und *weniger* flüchtig ist, als der Schwefel, (unter dem Brennglase verflüchtigt er sich bekanntlich dennoch,) giebt zwischen diesen *beiderseits brennbaren* Stoffen nur einen comparativen Unterschied, auf den kein nüchterner Forscher einen strengen Gegensatz begründen wird. Eine andre Art von Abwesenheit der Ueberlegung zeigt sich bei der Beschreibung des Wassers. Weil es *durchsichtig* ist, soll es *dem Lichte verwandt seyn*. Jedermann, und ohne Zweifel auch Hr. St., weiss aber, dass Durchsichtigkeit keine Verwandtschaft zum Lichte anzeigen kann, erstlich, *weil das Licht eben hindurch geht, und also nicht im Innern gebunden wird;* zweitens, weil die verschiedenartigsten Auflösungen, bei vollkommner Durchdringung ihrer Bestandtheile, durchsichtig sind, bei der geringsten anfangenden Präcipitation aber sich trüben. Man giesse (um nach dem Nächsten zu greifen) zu kölnischem Wasser einige Tropfen gemeinen Wassers; *beides* war durchsichtig, also nach Hrn. St. *beides* dem Lichte verwandt; aber die Mischung ist milchicht, — also vermuthlich jetzt der Verwandtschaft mit dem Lichte unwürdig geworden?? — Gleich weiterhin soll die Verschiebbarkeit der Theile, ohne Aufhören des Zusammenhangs, beim Wasser wie bei den Metallen, auf ein *Verschmolzenseyn des lebendigen Gegensatzes* deuten. Hätte sich Hr. St. doch besonnen, *wie* der *Gegenstand* beschaffen ist, dem er solche Ehre erweiset! Man weiss ja aus der Lehre von der Verdampfung, dass alles flüssige Wasser sich in einem gewaltsamen Zustande befindet, und dass ohne den Druck der Atmosphäre kein liquider Körper den Zusammenhang seiner Theile behaupten kann; folglich dieser Zusammenhang gar nicht

im Stande ist, die Eigenthümlichkeit des Körpers zu bezeichnen. So bekannte Dinge würde Hr. St. in so wichtigen Puncten nicht übersehen haben, könnte er dem Wirbel von einander verdrängenden Gedanken, die unaufhörlich in seinem Kopfe durch einander fahren, auch nur einen Augenblick Stillstand gebieten.

So misslich es nun ist, aus einem solchen Taumel irgend etwas Festes hervor zu heben, so wird Rec. dennoch versuchen, den Lesern einigermaassen die Hauptgedanken zusammen zu stellen; dabei muss aber von einem andern Puncte ausgegangen werden, als wo Hr. St. anhob. Zwei Hauptbegriffe (Erzeugnisse einer verunglückten Speculation, um die wir uns hier noch nicht kümmern) bringt die Schule mit zur Natur; diese sind: *sondernde* Thätigkeit, und *verallgemeinernde*, oder besser rückbildende Thätigkeit. Von der anderen Seite bietet die Natur einige auffallende Gegensätze dar; diese sind vor allem: Licht und Schwere, nebst den Mittelgliedern, Wärme, Luft, Wasser; daneben die Formen der Umwandlung, durch mechanische, chemische, vitale und psychische Processe. Am natürlichsten wäre es nun, alle schwere Masse, die im Raume ausgedehnt ist, als ursprüngliches Werk der Sonderung aufzustellen, welche jedoch hier im Producte *erloschen* sey; dann das Licht, welches von den Sonnen in unermessliche Räume hinausstrahlt, als die *noch jetzt* geschehende, aber schon schwach und gleichsam *dünn* gewordene Sonderung zu betrachten, welche da, wo eingesogenes Licht sich in *Wärme* verwandelt, schon im Begriff sey in die Verallgemeinerung überzufliessen; ferner würde *Luft* diejenige gesonderte Masse seyn, die von der Wärme ergriffen, anfängt ins Allgemeine, Formlose sich zurück zu bilden; *Wasser* hingegen wäre (wenn man sich einmal solche Spiele der Phantasie erlauben will) gleichsam der Hercules am Scheidewege, welcher nicht weiss, soll er in Gestalt des *Eises* sich zur Parthei des Festen und der Masse schlagen, oder als *Dampf* mit gebundener Wärme dem allgemeinen Aether zufliegen. Die *Elektricität* würden wir nun als die Nemesis setzen, welche das zweifelnde Wasser strafend zerreisst, und es mit Gewalt in Form *zweier* Gasarten (des Sauerstoffgases und des Wasserstoffgases) zur *Einheit* zurück zwingt; wobei Niemand den Widerspruch zwischen Einheit und Zweiheit rügen wolle, denn die Entzweiung ist die Strafe und die Einheit ist die Gasform. Der *Magnet*, mit seiner bleibenden, und nur auf das Eisen wirksamen Polarität, erscheint uns bloss als das Standbild dieser Nemesis, welches warnend und drohend die Strafe der Zerreissung ankündigt, ohne sie zu vollziehn. Die vier Processe würden wir den vier

Elementen vergleichen; den mechanischen, der bloss zum Sondern, aber nur täuschend zum Wieder-Vereinigen dient, lassen wir der Masse, den chemischen mit allen seinen Metamorphosen, wodurch hier Trennung, dort Vereinigung entsteht, betrachten wir als Repräsentanten des Wassers, und mit diesem der Elektricität unterworfen; der vitale Process dagegen, der allemal ein bestimmtes Ziel verfolgt, ist der Luft befreundet, und hängt gleich ihr von innerer Wärme ab; und der psychische Process ist die reine Wärme selbst, das heisst, er ist das Alles durchdringende und Alles veredelnde; ja, er würde unmittelbare Wiederkehr in die ursprüngliche Einheit seyn, müsste er nicht in seinen eigenthümlichen Formen, als Empfinden, Anschauen, Meinen, Erkennen, die vier Elemente und die vier Processe in sich nachbildend wiederholen. — Doch *Scherz bei Seite!* Die Naturphilosophie des Hrn. St. ist hiervon einigermaassen verschieden. Ihm ist die Schwere kein Gegensatz; auch das Licht ist kein solcher; das erklärt er ausdrücklich, eben dadurch andeutend, dass wohl Jemand eins und das andre dafür halten könnte. „Der Druck des Steines auf meine Hand ist die Gewalt des Schwerpuncts der Erde, (anderwärts hatten wir gelernt, der Schwerpunct sey eine mathematische Fiction, und die Schwerkraft liege eigentlich in der ganzen Erdmasse,) die sich nicht mittelbar, sondern *unmittelbar* offenbart. Der Schwerpunct der Erde zeigt eben so *unmittelbar* den Schwerpunct des ganzen Planetensystems, dieser den Schwerpunct eines höhern Systems, und so fort ins Unendliche; so dass die Schwere die *unmittelbare Offenbarung* des ganzen unendlichen Universums ist.“ (Leider ist trotz dieser unmittelbaren Offenbarung der Schwerpunct des Weltalls noch ein tiefes Geheimniss; und wird es für die Astronomen, die noch nicht einmal die Bewegung der Sonne zu bestimmen vermögen, noch mindestens einige Jahrtausende lang bleiben.) „So ist die Schwere nicht der Gegensatz, sondern die Einheit der Natur, als Materie; *sie ist nicht diese oder jene Richtung der Naturthätigkeit, sondern die ganze Natur.*“ Hier möchte dem Rec. schier der Athem vergehn vor Erstaunen! denn wenn die Schwere so schlechthin Alles ist, wo bleibt denn das Uebrige, das Licht zum Beispiel? — Unbedeutende Frage! „Das Licht ist die ganze Natur; denn die Natur ist ganz Leben, ganz Bewegung und ganz Seyn *zugleich*. Das Licht ist das geistige Bildende der Natur, und gerade darum *nicht* der Schwere entgegen gesetzt, *weil* die Schwere die ganze Natur ist.“ Wer wird nun noch zweifeln, dass Alles-Eins ist? Ohne Zweifel ist nun auch die ganze Natur Metall, die ganze Natur Wasser, Feuer,

Luft, Magnet, Elektricität, kurz, alles Mögliche? — Nein! „das Metall ist vielmehr das Urbild des tiefen Zusammenhanges alles Lebens mit dem Universum, welches wir in einem unergründlichen *Gefühl* unseres eignen Daseyns wieder finden; *das Wasser aber ist die Sehnsucht der Erde, sich in sich selber zu ergreifen*, und in jeder besondern Form die ganze Unendlichkeit ihres Daseyns zu enthüllen; das *wahrhaft Göttliche, Schaffende* der Erde.“ Also ist wenigstens Wasser und Licht eins und dasselbe? Denn oben lernten wir, das Licht sey das Geistige, Bildende der Natur, also doch wohl auch der Erde? — Wiederum nein! Ganz eine andre Gleichung wird uns offenbart. „Das *Wasser* hat ohne das Metall, oder was dasselbe ist, die *Elektricität* ohne den Magnetismus gar keine Bedeutung.“ Wer sollte sich hier nicht wundern? Die Erfahrung zeigt uns bald die Elektricität vom Wasser getödtet (man besinne sich nur an elektrische Experimente bei regnichtem Wetter), bald das Wasser von der Elektricität zerrissen (man denke an die Wasserzersetzung in der Voltaischen Säule); kurz, überall Wasser und Elektricität im Streite; und wenn Hr. St. das kraftvolle Symbol dieses Streits, das *Gewitter*, — worin die Elektricität unter Blitz und Donner das Wasser zu Boden schmettert, — missverstehn kann; so giebt Rec. (und das ist in der That seine ernstliche Meinung) nichts um alle Symbolik! — Doch endlich findet sich ein Punct, worin Rec. mit Hrn. St. übereinstimmt. „Wir müssen befürchten, dass der Leser in unserer Darstellung nicht bloss einen Mangel an Klarheit, sondern auch Widersprüche finden werde. Wir haben das Allgemeine der Natur in der Schwere erkannt; dann in den Erscheinungen der Wärme; dann in einer verallgemeinernden Thätigkeit, die uns als positive Elektricität erschien; endlich sogar in einem körperlichen Stoffe, dem Wasserstoffe. Wie nun Schwere, Wärme, positive Elektricität, und Wasserstoff das Allgemeine in der Natur darstellen, wie sie bei dieser gemeinsamen Bedeutung dennoch geschieden seyn können; dies ist, wie wir befürchten, dem Leser noch nicht hinlänglich klar geworden.“ Wenn der Verfasser selbst so spricht, nachdem er von S. 17—65 über alle diese Dinge hin und her geredet hat, so muss Rec. die Hoffnung aufgeben, aus diesen Phantasien, worin weder Anfang noch Ende ist, irgend einen Hauptfaden heraus zu ziehen; das aber wird unbefangenen Lesern längst klar seyn, dass, *selbst wenn man, auf alle wahre Untersuchung Verzicht leistend, sich mit einer scheinbaren, witzigen, unterhaltenden Naturbetrachtung begnügen wollte*, dennoch die Darstellung des Hrn. St. überall von Missgriffen

strotzend würde gefunden werden, weil nicht einmal der *äusserliche*, durch die empirische Physik dargebotene Schein gehörig ist genutzt, nicht einmal die am meisten hervortretenden Charaktere der Dinge in der Aussenwelt, mit Ueberlegung sind aufgefasst worden. Der erste, der mit Kenntniss und Besonnenheit eine ähnliche Arbeit versucht, wird etwas weit besseres hervorbringen. Uebrigens behält Rec. sich vor, anderwärts zu zeigen, dass wenn ja der Schelling'schen Schule in ihren Ansichten von Einheit und Gegensatz irgend eine Ahnung des Wahren soll zugestanden werden, alsdann einzig und allein dasjenige, was man durch den Namen *Wärmestoff* angedeutet hat, — und was keinesweges an sich, sondern bloss vermöge einer, durch die Verbindungen, die es vorübergehend eingeht, ihm ertheilten Repulsion, *fühlbare* Wärme wird, — dazu taugt, *mit einigem Schein* die Einheit zu repräsentiren; während alles übrige auf die Seite des Gegensatzes fallen muss, welcher der geheime Grund aller Contraction in den starren Körpern ist, und in den liquiden und gasförmigen Körpern, im Licht, der Elektricität, und dem Magnetismus als offenbare Erscheinung hervortritt.

Dieselbe thörichte *Vorliebe für die Einheit* nun, welche überall die scharfen Kanten der Natur umnebelt, — dieselbe *Neigung zu Verwechselungen*, welche in den Metallen wegen ihrer (zwar auch nicht vollständigen) innern Formlosigkeit, etwas Embryonisches erblickte, obgleich der Embryo ins *Werden* strebt, statt dass die Metalle sich mit ihrem abgeschlossenen *Seyn* begnügen, — dieselbe *Unsicherheit des Blicks*, welche vom Glanze der Metalle geblendet, ihnen ein Zurückweisen des Lichts, dem Wasser aber Verwandtschaft mit demselben zuschreibt, während das Wasser als *Schnee*, dass heisst, als ein Körper, dem man höchstens die Dichtigkeit des Eises beilegen kann, das Licht stark zurück wirft, die Metalle aber *im Verhältniss zu ihrer Dichtigkeit* das Licht weniger abstossen, vielmehr es in sich saugen, und indem sie es in Wärme verwandeln, ihm seine Geschwindigkeit fast ganz rauben, die ihm die durchsichtigen Körper lassen; — alle diese Fehler, die ursprünglich Fehler des Systems waren, aber nachmals leider durch lange Gewohnheit in Fehler des Denkers übergegangen zu seyn scheinen, zeigen sich nun in stets vergrössertem Maasse, je weiter wir fortschreiten. Bevor jedoch der ganze Abgrund von Schwärmerei; in welchen Hr. Steffens die moralische Welt sammt der physischen versinken lässt, sich aufthut, wird Rec. noch, um seinerseits alles Mögliche zu thun, aus derjenigen Stelle, wo Hr. St. sich der Recapitulation wegen zu einiger Sammlung seiner Ge-

danken entschliesst, die Hauptsätze anführen. 1) Die *Schwere* ist Einheit des Allgemeinen und Besondern *als ein Verallgemeinerndes.* 2) Das *Licht* ist dieselbe Einheit *als ein Sonderndes.* 3) Durch die *Wärme* wird ein Vereinzeltes, Gesondertes auf das Allgemeine unmittelbar bezogen, und eben dadurch die *Nichtigkeit der Vereinzelung* offenbar. 4) Durch die *Elektricität* wird ein vereinzeltes Besondere auf ein eben *so vereinzeltes Allgemeine* bezogen. 5) Die körperliche qualitative Wechselwirkung aller Dinge auf einander ist durch einen Gegensatz begründet. 6) Dieser Gegensatz ist für die Metalle der *Magnetismus*, welcher zugleich als der Urgegensatz der ganzen Erdmasse, nur für diese, in ihrer Totalität, eine Bedeutung hat. 7) Das Wasser ist die Indifferenz, das Gleichgültige der elektrischen Processe. 8) Die Entwickelung der Erde ist das Verhüllen des Metalls durch die steigende Differenzirung des Wassers, durch welche auch dieses verschwindet. Auch diese acht Sätze hat Rec. noch aus einem Gewirre von allerlei Anhängseln herausziehn müssen; Folgendes ist dagegen zu sagen: 1) Durch die Schwere sind die Weltkugeln contrahirt und getrennt; dies ist der allgemeinste Process der *Sonderung* des Universums; nicht der Verallgemeinerung. 2) Durch das Licht allein, welches entfernte Sonnen einander zusenden, stehn sie in einer merklichen *Verbindung;* für das Ganze ist daher das Licht nicht das *Sondernde*, (obgleich die Ausstrahlung selbst ein *Gesondert-Werden* ist,) sondern das einzig allgemein Verknüpfende. 3) Wärme, als verbindende, vereinigende Thätigkeit, reicht bis zur Schneelinie; jenseits derselben beginnt der *starre* Frost; und wenn dieser, wie wir nicht anders zu glauben Ursache haben, in den ungeheuern Räumen zwischen den Weltkörpern durchgehends herrscht, so folgt, nach der Weise des Hrn. St. zu schliessen, gar nicht, dass die Wärme die Nichtigkeit der Vereinzelung, sondern das schnurgerade Gegentheil, *dass der Frost die Realität der Vereinzelung offenbart.* 4) Ein vereinzeltes Allgemeine ist ein hölzernes Eisen, und die gegebene Erklärung der Elektricität völlig sinnlos. 5) Dass alle Causalität auf dem Gegensatze beruht, ist der einzige wahre Satz in der ganzen Reihe, aber in einem Sinne, den Hr. St. gar nicht kennt. 6) Der Magnetismus ist so wenig der Urgegensatz der Erde, dass er nicht einmal die astronomischen Pole der Erde zu bestimmen vermocht hat. Die Pole stehn fest, oder vielmehr, sie folgen den Regeln der *Präcession* und *Nutation*, während die magnetischen Verhältnisse stets schwanken. 7) Das Wasser ist nicht das Gleichgültige, sondern das Unterthänige der elektrischen Processe.

8) Dass sich die Metalle fortdauernd auf Kosten des Wassers oxydiren, ist unabhängig von Hrn. St. wahrscheinlich genug; aber eine *steigende Differenzirung*, sey es nun des Wassers oder welches andern Gegenstandes man wolle, wenn sie als im Ganzen vorherrschend gedacht wird, läuft gerade gegen den Geist der Schule des Hrn. St., nach welchem die jetzige Epoche nothwendig als eine solche muss betrachtet werden, worin nicht die Differenzirung, Sonderung, — nicht der Abfall, — sondern die Verallgemeinerung, Rückbildung, — Versöhnung, den vorwaltenden Charakter ausmacht. —

So ist das Fundament beschaffen! Was vorgeblich darauf ruhen soll, das hängt in der Luft. Wenn demnach weiter von der Schieferformation, als dem Urstamme des Pflanzenlebens, von der Kalkformation, als dem zurückgelassenen Knochengerüste des sich entwickelnden thierischen Lebens gesprochen wird; so sind das entweder leere Worte, oder man kann es an der Stelle, wo es steht, wenigstens nicht mit Sicherheit davon unterscheiden. Wenn aber noch weiterhin die mosaische Ueberlieferung weitläuftig ausgelegt wird, so sind das nicht bloss leere Worte, sondern Hr. St. hat sichtbar der dämonischen Lockung nachgegeben, vor welcher er S. 181 selbst warnt. Hier wundert sich Recensent über die unnütze Vielgeschäftigkeit, die gar nicht wahrnimmt, wie sie von aussen her durch andre Kräfte begränzt ist. Das Recht, die Bibel auszudeuten, lässt sich die Kirche und der Verein der gelehrten Theologen auf keine Weise nehmen; die Ansichten, welche daraus im Publicum entstehen, ergeben sich mit einer Art von Natur-Nothwendigkeit aus den Gesinnungen und den gelehrten Hülfsmitteln; diese Hülfsmittel wollen die Theologen mit Freiheit wählen und nutzen; sie wollen sie sich nicht aufdringen lassen. Wohl der Philosophie, aber nicht den Philosophen kommt es zu, in andere Wissenschaften einzugreifen; alle Zudringlichkeit erzeugt ein Gegenstreben im Privatleben, wie im Staate; in der gelehrten Welt, wie in der Kirche. Ein reiches Thema, das sich hier nicht ausführen lässt.

Es wird nun Zeit, gegen Hrn. St. allmählig eine schärfere Art von Kritik eintreten zu lassen, welche in der Nachweisung besteht, dass er von ganz falschen Grundbegriffen ausgeht; doch wollen wir auch hier von dem Leichtesten, nämlich von den Begriffen der empirischen Physik anfangen. Hiezu bietet uns folgende Stelle (S. 187, wo Hr. St. noch immer bei der Schwere ist) passende Gelegenheit: „Als die mechanische Physik sich in ihrer mathematischen Consequenz zu entwickeln anfing, als das Gravitations-System der Mittelpunct aller Naturlehre wurde,

da lag der Grundirrthum keineswegs darin, dass man die Schwere nicht erklären wollte; (nein gewiss nicht; das war eine löbliche Vorsicht derer, die wirklich die Schwere nicht zu erklären wussten, und die *für den Augenblick* mit andern Untersuchungen beschäftigt waren;) *wer kann sie als etwas Aeusseres erklären, ableiten wollen*, (nun kommt die Unvorsichtigkeit des Hrn. St.,) da sie die unsichtbare, unendliche, Alles in die unendliche Einheit setzende *Trägerin aller Dinge* ist? wohl aber darin, dass man das, *was nie als ein Aeusseres betrachtet werden kann*, dennoch in ein Aeusseres verwandelte, *durch Abstraction* erst von der Materie trennte, und dann auf eine äussere Weise mit der Materie als Eigenschaft verknüpfte; dass man, um zu begreifen, was verhinderte, dass die Schwere, deren Unendlichkeit man anerkennen musste, nicht alle Dinge in einen gemeinschaftlichen Mittelpunct verschlänge, eine entgegen gesetzte (!), dieser entgegen strebende Bewegung *erdichtete* (??), um nun aus demjenigen, was man selbst für *unbegreiflich* anerkannte (?), was man aber, eben durch die Abstraction in einen Begriff, der sich auch selber unbegreiflich war, verwandelt hatte, und in Verbindung mit einem Begriff, der seinen Ursprung *in der Willkühr* der Menschen hat, — der vorausgesetzte Stoss, der, den Weltkörpern mitgetheilt, die Centrifugalkraft erzeugte, — der also eben so unbegreiflich war, weil die Willkühr sich nicht selber begreift, — die Welt zu begreifen.“ Vorläufig dürfte diese Stelle einen kleinen Zweifel erregen, ob Hr. St. auch recht eigentlich wisse, was das sey, das ehedem durch das unpassende Wort *Centrifugalkraft* angedeutet wurde, jetzt aber meistens durch den treffendern Ausdruck *Schwungkraft*, und durch die Formel $\frac{v^2}{2gr}$ bezeichnet wird. Wer die Schwungkraft kennt, der weiss, dass sie aus der Tangentialbewegung entspringt, die wiederum von der Attraction unterhalten, und bald vermehrt, bald vermindert wird, je nachdem die Bewegung vom Aphelium zum Perihelium geht oder umgekehrt. Die Tangentialbewegung ist aber der Anziehung nicht mehr entgegengesetzt, als wie die Fortschreitung auf der Tangente der auf dem Bogen; ferner: die Tangentialbewegung ist nicht im geringsten mehr erdichtet oder willkührlich angenommen, als die Anziehung; vielmehr kann diese letztere noch eher, als jene, das Werk einer Hypothese genannt werden. Gleichwohl redet Hr. St. anscheinend von einem *directen Gegensatze*, und ganz offenbar von einem *solchen Unterschiede* der Bewegungen, als ob die eine nothwendig, die andre willkührlich angenommen wäre. Gestossen hat sich frei-

lich Hr. St. an dem Stosse, der den Planeten ursprünglich soll gegeben seyn; wie es damit zusammenhängt, wollen wir kürzlich sagen. *Wenn* angenommen wird, die Planeten hätten irgend einmal *in völliger Ruhe*, der Sonne gegenüber, *still gelegen; dann* folgt, dass die Attraction sie in gerader Linie der Sonne hätte zuführen müssen; *dann* hätte es keine Tangentialbewegung und keine Schwungkraft gegeben; dann wäre, um beides hervorzubringen, ein Stoss nöthig gewesen. Aber hier ist die Voraussetzung falsch, und bloss Folge einer Unbekanntschaft mit metaphysischen Untersuchungen über den *Raum*, und sein Verhältniss zu den Dingen im Raume. Sobald man sich Dinge im Raume denkt, müssen sie *gegenseitig in Bewegung mit ursprünglich mannigfaltigen Richtungen* gedacht werden (denn diejenige Relation unter ihnen, welche in der gegenseitigen Ruhe besteht, ist unendlich unwahrscheinlich, obgleich nicht absolut unmöglich). Hieraus in Verbindung mit der Anziehung folgt nun sogleich, ohne Stoss, Bewegung in Kegelschnitten sammt der, mit der Anziehung selbst veränderlichen Schwungkraft (wenn nämlich kein widerstehendes Mittel vorhanden war; welchen wichtigen Punct wir hier nicht erörtern können). — Doch das bisher Gerügte ist noch bei weitem nicht das Schlimmste. Wollte Jemand über die Schwere etwas recht Ungereimtes absichtlich sagen, so könnte er nichts Aergeres ersinnen, als den Satz, die Schwere könne nicht als ein Aeusseres gedacht werden, indem sie die Trägerin aller Dinge sey. Denn gerade nichts anderes, als eine gegenseitig zufällige Relation ist die Schwere, veränderlich durch Anhäufung und Zerstreuung der Materie; veränderlich mit den Annäherungen und Entfernungen der Himmelskörper. Der Stein, der hier an der Oberfläche der Erde hundert Pfund wiegt, ist in der Entfernung von zehn Erdhalbmessern nur noch ein Pfund schwer; an der Oberfläche der Sonne hingegen würde er nahe 27 Centner wiegen. Entfernten wir ihn aber einige Trillionen Meilen weit von jedem grossen Weltkörper; so würde die Gravitation seiner Theile gegen einander, in Richtungen gegen seinen Mittelpunct, so gut als allein übrig bleiben; und wir könnten ihn seiner Kleinheit ungeachtet als einen Weltkörper für sich betrachten. Die Schwere ist abhängig vom Raume; der Raum ist ein leeres Nichts; eben so nichtig ist das, was von ihm abhängt, von ihm sein Gesetz empfängt; es hat selbst für die Welt der Erscheinungen keine grössere Realität, als der leere Raum selbst. Geht man vom Realen aus, um die Welt zu erklären, so ist die Schwere in der Reihe dieser Erklärungen nicht das Erste, wovon man ausgehn könnte, sondern

beinahe das Letzte, was begreiflich wird; und Rec., der nach langen Nachforschungen wenigstens die Gegend kennt, wo man im Reiche der Speculation die Begreiflichkeit der Schwere zu suchen hat, darf versichern, dass weit früher über Cohäsion, Dichtigkeit, Elasticität, Krystallisation, chemische Verbindung der Materie, ein Licht aufgeht, als über die Gravitation. Aber — wird man vielleicht einwenden — wir verstehen unter *Schwere* nicht die wirklich geschehenden Attractionen, die sich in jedem bestimmten Augenblick ereignen; diese freilich nehmen ab und zu mit den Distanzen der Himmelskörper; unwandelbar bleibend hingegen muss diejenige allgemeine Eigenschaft der Materie seyn, vermöge deren ihre Theile sich anziehen *können;* unwandelbar bleibend ist zum Beispiel das, in allen Kugelschichten um den Mittelpunct gleiche, *Vermögen* der Sonne, Kometen anzuziehen, gleichviel ob deren mehrere oder wenigere ihr näher kommen oder ferner entweichen; von welchem letztern, für sie zufälligen Umstande nur das Quantum derjenigen Anziehungen abhängt, die sie *wirklich in Ausübung bringt.* — Diesen Einwurf, der zuverlässig jedem Leser wenigstens einfallen wird, wenn er auch kein Gewicht darauf legt, wollen wir nun benutzen, um, ohne länger auf Hrn. St. zu warten, sogleich ins Gebiet der *Psychologie* einzutreten. Es verhält sich nämlich mit dem Begriffe von der Schwere als einem *Vermögen* anzuziehen, gerade so wie mit den *Seelenvermögen*, dem Verstande als einem Vermögen zu denken, dem Gedächtnisse als einem Vermögen zu behalten, dem Willen als einem Vermögen zu begehren; u. s. w. Wir stehen hier bei einem Anfangspuncte *falscher Metaphysik*, die sich in jedem denkenden Kopfe unvermeidlich erzeugt, die alles menschliche Wissen unvermeidlich verwirrt, und die durch eine wahrhaft und nicht bloss dem Namen nach *kritische Philosophie* zuerst weggeschaft werden muss, ehe es möglich ist, über die Natur überhaupt, sey sie nun Natur der Materie oder des Geistes, richtige Einsichten zu erlangen. Zuerst muss man nun bemerken, dass in demselben Augenblicke die Erfahrung überschritten wird, wo man statt der wirklichen Anziehungen ein Vermögen derselben setzt; denn nur jene, und nicht dieses lehrt die Erfahrung. Das Ueberschreiten aber ist an sich nicht fehlerhaft, vielmehr nothwendig; und unvermeidlich, wenn irgend die Erscheinung auf ihren realen Grund soll bezogen werden. Nur darin liegt der Fehler, dass man sich den Begriff dieses Grundes durch Merkmale bestimmt, die von der Erscheinung hergenommen sind. Was ist der Grund der Schwere? Ein Vermögen anzuziehen? Anziehung ist ja nur möglich in der Relation zweier

Körper, die sich einander räumlich nähern; diese Relation ist jedem der beiden Körper zufällig, und sie wird, eben durch die Annäherung, in jedem Augenblick vermehrt; so wie durch Entfernung (etwa gegen das Aphelium hin) vermindert. Und doch soll dieser Begriff, *der bloss unter Voraussetzung der Relation einen Sinn hat*, zur Bestimmung des Grundes dienen, der in jedem einzelnen Körper, ja in jedem Theile der Materie liegt, und bleibt, auch wenn die Relation bei Seite gesetzt wird? Da wird durch Zufälliges das Wesentliche, durch Wandelbares das Beharrliche bestimmt; Relatives in die Stelle des Absoluten gesetzt. Dieser Fehler wird allemal begangen, wo man sich unter dem Grunde etwas denkt, das der Folge *ähnlich* sey. Und diese Gattung von Fehlern durchdringt eben darum alles menschliche Denken, verdirbt eben darum alles unser Wissen, weil wir alle unsre Vorstellungen nur in Mitte unzähliger Relationen erlangen, in denen wir stehn zu den Dingen, und in denen wir die Dinge antreffen. So wenig der Regenbogen ähnlich ist dem Wasserstoff und Sauerstoff des Regens, eben so wenig Aehnlichkeit hat der Grund der Schwere mit der Anziehung; er ist gar nichts Räumliches, und lässt sich an den gemeinen Erfahrungsbegriff der Materie, als des räumlichen Realen, gar nicht anknüpfen. Weiter können wir die Sache hier nicht entwickeln; bloss das Beispiel, welches die Schwere darbot, haben wir benutzen wollen, um dadurch einen noch schwierigern Gegenstand fasslicher zu machen. Das Anschauen, Denken, Fühlen, Wollen, hat einen Grund; dieser Grund hat keine Aehnlichkeit weder mit dem Anschauen, noch mit dem Denken, noch mit dem Fühlen, noch mit dem Wollen; er ist eben so wenig ein Vermögen zu dem allen, als der Grund der Schwere ein Vermögen anzuziehen. Wenn man ihn sich gleichwohl so vorstellt, so begeht man gerade denselben Fehler, wie vorhin; man gebraucht Merkmale, die nur für Relationen einen Sinn haben, zur Bestimmung dessen, was eben von diesen Relationen frei seyn sollte. Wer Psychologie oder Anthropologie lehren will, der muss vor allem gerade diese Relationen, (die unter Vorstellungen Statt finden, wie die, worauf die Schwere beruht, unter den Elementen der Materie,) genau kennen; und wir würden hier Gelegenheit haben, davon ausführlicher zu reden, wenn das Buch, was vor uns liegt, wirklich eine Anthropologie wäre.

Aber leider klebt die Schule, welche *dem Namen nach* vom Absoluten ausgeht, gänzlich an der Erscheinung; sie hat alle Scheinbegriffe der gemeinen Erfahrung sich unbehutsam angeeignet; *hat nie gewagt, das Seyn vom Werden zu trennen;*

eben deshalb das wahre Seyn nie begriffen; vielmehr mit der leichtsinnigsten Eilfertigkeit von jeher, wie noch jetzt, Naturphilosophie seyn wollen, bevor sie die Metaphysik ergründet hatte. Was aus Erfahrung und Metaphysik und Mathematik durch mühsamen Fleiss geschaffen werden muss, das hat sie durch vermeinte Geniesprünge hervor zaubern wollen; und ein nicht kleines Häuflein hat sich staunend um sie gesammelt, weil es von wahrer Wissenschaft eben so wenig einen Begriff hatte und noch hat, wie sie selbst. Lange Zeit wird nöthig seyn, um das gestiftete Unheil wieder gut zu machen; hier können wir dazu nur wenig beitragen; auch mag einmal zur Abwechselung ein Anderer das Wort nehmen. Folgende Stelle stand vor kurzem in einer Anzeige der Schriften des Hrn. Pr. Steffens: „*Es wird schwer, sich die Natur als ein ewig Wechselndes, immer Veränderliches, in dem der Wechsel selbst das einzige Beharrende ist, also zur Anschauung zu bringen* (sollte heissen: also zu einem klaren Gedanken zu erheben), *dass sich in Wahrheit etwas Wirkliches erblicken lässt. Ein scharfer Dialektiker würde beweisen können, der Ausspruch sey nicht mehr, als eine verhüllte absolute Negation alles Lebens* (sollte heissen: alles wahren Seyns). *Denn ein Wechselndes, dessen einzig Beharrendes der Wechsel ist, postulirt ein Etwas, das auch nicht den kleinsten denkbaren Zeitabschnitt erreichen und erleben darf.*“ Sollte heissen: ein Etwas, das, ganz unabhängig von der Zeit, sich selbst zerstört, und ein vollkommenes Unding ist. Wer auch jene Worte mag geschrieben haben, er wird auf den rechten Weg kommen, wann er einmal selbst der Dialektiker wird, dessen Stimme er jetzt noch von aussen her, wie von einem Andern, zu vernehmen glaubt; und wann er einsehn wird, dass eben dies, was ihm jetzt noch *scharfe* Dialektik scheint, nichts als der erste, noch ungeschärfte, unbewaffnete, aber richtige Blick ist, der zu weitern Einsichten die vorläufige Bedingung darbietet. Merkwürdig aber ist die auch hier sichtbare, durch Fichte und Schelling fast zu gleicher Zeit herbeigeführte Verwirrung des *Anschauens* mit dem Denken, und es gehört wesentlich zu unserer jetzigen Absicht, hierüber bestimmter zu sprechen. Alle Speculation sucht Ueberzeugung; diese kann sie niemals durch Anschauen, sondern einzig und Allein durchs Denken hervorbringen. Denn über das Angeschaute, sey es, was es wolle, wird unfehlbar nachgedacht; und nicht, was man anschauend auffasste, sondern was man denkend festhält, das bestimmt die Ueberzeugung. Können die Anschauungen sich im Denken nicht *halten*, so werden sie als Irrthum verworfen, oder wenigstens

bezweifelt; und wenn dies Schicksal schon die allgemein bekannten sinnlichen Anschauungen z. B. von der täglichen Bewegung der Himmelskörper traf und treffen musste, so wird es noch weit gewisser die eingebildeten Anschauungen, d. h. von falscher Speculation ausgegangenen Phantasien der Schelling'schen Schule treffen. Aber solches *Nachdenken über das Angeschaute* kennt diese Schule nicht, wenigstens nicht in Ansehung der Hauptpuncte; daher ist sie in den wesentlichen Irrthümern Fichte's noch bis auf den heutigen Tag befangen. Und hier ist der Punct, wo wir uns dem Hrn. St. aufs entschiedenste entgegen stellen müssen. Er behauptet S. 194: seine Ansicht sey der Fichte'schen *diametral* entgegen. Um dies zu beweisen, dünkt es ihm genug, gegen Fichte's Lehre von der Freiheit, für welche die äussere Welt ein bloss erscheinender Widerstand seyn sollte, zu disputiren. „Ob der Zwiespalt bloss in dem Ich Statt findet, oder zwischen ihm und einer Aussenwelt, ist für den Erfolg dasselbe.“ (Als ob Fichte sich um den *Erfolg* bekümmert hätte!) „*Ich werde nicht mehr gefesselt, wenn ich sage, ich finde mich bedingt durch eine Aussenwelt; werde nicht freier, wenn ich die Bedingungen betrachte, als erzeugt durch eine Selbstbestimmung, die ich nicht mehr als eine solche erkennen kann.*“ In Ansehung des Erfolgs ist das ganz richtig; und die Erkenntniss des *Ich* als *Natur* und zwar *als besondere Natur* ist zwar nicht, wie Hr. St. will, *Freiheit*, aber sie ist *Wahrheit*; Hr. St. hat hier Recht gegen Fichte. Aber er hat sehr Unrecht, wenn er diese, verhältnissmässig geringe, Abweichung eine diametral entgegen gesetzte Ansicht nennt; zu einer solchen gehören ganz andre Dinge. Zuerst gehört dazu das gänzliche Verwerfen der Einbildung, als wäre unser Selbstbewusstseyn ein unmittelbar gewisses Erkennen; es ist nichts als Auffassung einer innern Erscheinung. Zweitens gehört dazu Verwerfen des Begriffs einer in sich zurück gehenden Thätigkeit, als ursprünglicher Qualität des Realen im Ich; und drittens gehört dahin das Verwerfen *jedes ursprünglichen Zwiespalts in Einem*, sey es Zwiespalt zwischen Thätigkeit und unbegreiflicher Schranke, oder zwischen idealer und realer Thätigkeit, oder zwischen zwei gleich ewigen Anfängen im Absoluten, oder zwischen dem sondernden und verallgemeinernden Princip. *Das* sind Begriffe, die man tiefer nachdenkend nicht fest halten kann, wenn man schon anschauend oder vielmehr phantasirend sie aufgefasst hatte. Es sind ungereimte Begriffe, die man nur darum erträgt, weil man durch die Sinnengegenstände von Jugend auf daran gewöhnt war, ähnliche Ungereimtheiten bei jedem Schritte, bei

jedem Blicke, für wahre Erkenntnisse sich aufdringen zu lassen. Freilich erscheint die Natur als ein werdendes Seyn, und als ein seyendes Werden; und die Lehre, nach welcher das Werden ursprünglich vereinigt ist mit dem Seyn, ist nichts als der wahre, nur ins Unendliche hinaus getragene, aber innerlich rohe und ungebesserte Empirismus. Die Schuld der Ungereimtheit liegt hier nicht an der Natur, wie sie wirklich ist, sondern an unserm Verhältniss zu ihr, an dem allmähligen, unvermeidlichen Bildungsgange unserer Vorstellungen, die ursprünglich nichts anderes sind, als Empfindungen, ohne Irrthum, wie ohne Wahrheit, dann übergehn in Meinungen, gemischt aus Irrthum und Wahrheit, endlich sich erheben können zur lauteren Wahrheit, wenn wir stark genug sind, den Irrthum seiner innern Ungereimtheit zu überführen. Auf den letztern Punct kommt Alles an. Hat man nicht Kraft genug zum scharfen Denken, schmeichelt man voreilig den innern oder den äussern Erscheinungen, so begreift man weder das Ich, noch die Natur; es entsteht ein Taumel, wie die heutige Philosophie ihn darstellt, ein Gewirre von blendenden Worten, wie man es längst kennt, und wie bei Hrn. St. die Leser es wieder finden werden.

Doch wohin verirren wir uns? Ein Blick in das vorliegende Buch überführt uns, dass das Vorhergehende, wenn es gleich wahr ist, doch durchaus nicht hieher gehört. Denn hier ist nicht mehr Schelling, der Fichte's Ruhm überbietet, sondern Hr. Pr. Steffens, der einen andern grossen Geist, — unsern *Jean Paul* verdunkelt. Mit ächtem Humor lässt er die Erde bald als *Mond*, bald als *Kometen* die Himmelsräume durchwandeln. „*Wie eine jede Sonne ein Planet war, so kann jeder Planet eine Sonne werden, und die Monde sind die werdenden Planeten, die, wenn sie es werden, ihre Planeten in Sonnen verwandeln. So ward aus Abend und Morgen der zweite Tag. Und Gott sprach: es sammle sich Wasser;*“ (hier lässt Hr. St. die Bibel reden; bald darauf nimmt er wiederum selbst das Wort, und fährt fort:) „*Es ist bekannt, dass alles feste Land gegen Norden gedrängt ist. — Das Gravitationssystem zeigt uns keinen möglichen Grund dieses räthselhaften Uebergewichts, ja es scheint vielmehr mit diesem in einem völligen Widerspruch zu stehen. Aus dem Gravitationssystem müsste eine gleichmässige Abnahme der Erhebung des festen Landes gegen beide Pole, und eine verhältnissmässig grössere, durch die Schwungkraft erzeugte Erhebung unter dem Aequator folgen.*“ (Müsste folgen? ist denn der Aequator dem Hrn. St. noch nicht hoch genug in der Wirklichkeit?) „Und der Grund,

warum man die Länderbildung lediglich von partiellen Revolutionen, von Ueberschwemmungen u. dergl. abhängen liess, lag darin, dass man alle kosmische Verhältnisse aus Gesetzen der Schwere erklären wollte. Wir aber behaupten: die eine Seite der Erde war magnetisch von den Planeten, um welche sie in der Urzeit als Mond kreisete, angezogen, die andre abgestossen, wie dieses noch mit den Monden im Verhältniss zu den Planeten der Fall ist." Rec. findet den Gedanken der Monds-Epoche zwar hoch poetisch, aber die Verknüpfung dieser Dichtung mit der Thatsache, dass unser *bekanntes* Festland nach Norden hin liegt, weil die, dem planetarischen Mittelpuncte zugekehrte Seite die gegenwärtige nördliche Hälfte der Erde gewesen sey, — ist offenbar höchst matt und prosaisch. Denn aus einer Monds-Epoche hätten *Mondsberge* folgen müssen; d. h. Berge von solcher Höhe, dass sie zur Grösse der Erde eben das Verhältniss gehabt hätten, wie die wirklichen Mondsberge zum wirklichen Monde; dagegen sind der Chimborasso und Himalaya nur winzige Hügelchen; und die Monds-Epoche macht daher sehr schlechten Effect. Ganz anders verhält sichs mit der Kometen-Epoche. Ein Komet von solcher Masse, wie unsere Erde! Wenn *der* den Monden des Jupiters nahe gekommen wäre, er würde andere Spuren seines Daseyns zurückgelassen haben, als jener von 1770! Dem Schriftsteller, der solche Erfindungen macht, glauben wir es ohne Mühe, dass die Phantasie *seine* Göttin ist; er braucht uns nicht erst zu versichern, (S. 347,) dass ihm die Poesie als das „*geistig Vornehmste*" entgegen tritt; wir wundern uns nun schon nicht mehr über ihn, dass er dem „*düstersten Aberglauben*" (S. 345) huldigt, indem er behauptet, die Geschichte als ein Ganzes, als eine Total-Organisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als ein Ganzes, seyen in einer beständigen innern Verbindung. Zu *seiner* Individualität passt die Lehre: „*da der Mensch das ordnende Princip der ganzen Natur ist,*" (welcher erhabene Begriff von dem schwachen Menschen! was möchten wohl Homer und Shakespeare dazu sagen, die den menschlichen Stolz so kräftig niederzubeugen pflegen!) „*so treten, wo dieses Princip trübe und verfinstert erscheint, die unruhig bewegten Elemente in ihrer Gewalt hervor.*" (So geschieht es freilich bei den Dichtern; aber gewiss nicht, um dadurch den menschlichen Uebermuth noch zu steigern, sondern um das furchtbare Bild der Nemesis sinnlich klar vor seine Augen zu stellen.) „*Wenn nun wirklich drohende Ereignisse in der Natur und der Geschichte zu gleicher Zeit hervor brachen, dann sahen es die Völker als die Spuren eines*

dunkeln Verhältnisses (vielleicht ein Druckfehler statt *Verhängnisses*) *an, welches aus der Tiefe der Einheit beider, wie aus einer* *grauenhaften Nacht* (die vielbelobte Einheit ist hier wahrlich sehr richtig charakterisirt!) *hervorleuchtend, seine verborgene Tücke verrieth. Man giebt zu, dass jene Grundanschauung* (jenes Phantom der Angst!) *einen dichterischen Werth hat;* (für den Tragiker, der Schrecken erregen will,) *ja man wird erkennen müssen, dass die Poesie ohne sie nicht seyn kann,* (ungefähr so, wie der Schauspieler nicht ohne die Breter der Bühne, worauf er steht? Das wäre schon zuviel eingeräumt!) *Nun erscheint sie hier als das Erzeugniss der tiefsten Geister;* (sollte heissen: als das Erzeugniss des Volksglaubens, von welchem tiefere Geister einen zweckmässigen Gebrauch machen;) *je räthselhafter sie hervortritt, desto unergründlicher und herrlicher erscheint uns die Poesie.* (Was will denn Hr. St.? will er das Räthsel lösen, damit die Poesie um die Ehre der Unergründlichkeit gebracht werde?) *Wie ist es aber möglich, dass irgend etwas uns als das geistig Vornehmste entgegen treten kann, was der Verstand schlechthin als ein Unsinniges und Verwerfliches erkennt?* Dieser *zerreissende* Widerspruch lässt sich um so weniger lösen, da jene Grundanschauung aus der uralten Erinnerung der Völker hervorblickt." Und doch löst ihn Hr. St.! Aber wie fängt er das an? „Die Unschuld in ihrer völligen Reinheit ist das ordnende, innerlich belebende Princip der ganzen Natur. In der Unschuld ist der Mensch ganz Natur, die Natur ganz Mensch. Nachdem die Unschuld verschwunden, kann sie auf menschliche Weise nie wieder in ihrer völligen Reinheit erscheinen. In der Urzeit des Geschlechts, *als die Unschuld verloren ging, als der Unterschied zwischen Gut und Böse den ewigen Kampf erzeugte und den innern Frieden des Gemüths wie der Natur zerstörte,*" — hier brechen wir ab, weil wir die Schnörkel einer völlig ungeordneten Rhetorik nicht mit abzeichnen wollen. Hr. St. hat sich hier sattsam verrathen. Die Unschuld ist ihm die Einheit und der Friede; die Friedensstörer aber sind — das Gute und das Böse! Der Unterschied zwischen diesen beiden erzeugt den Kampf, zerreisst das Gemüth und die Natur! So sind seine Begriffe beschaffen! Die Unschuld ist das, wonach er sich sehnt; das heisst mit andern Worten, das Gute soll mit dem Bösen verschmelzen, beide sollen aufhören verschieden zu seyn. — Wir sind weit entfernt, hieraus dem Hrn. St. einen *moralischen* Vorwurf zu machen; aber wir finden uns genöthigt zu glauben, dass er bei den Worten *gut* und *böse* nie in seinem Leben etwas wissenschaftlich

Bestimmtes gedacht habe, dass er in der Moral-Philosophie ein völliger Fremdling sey. Wir finden uns genöthigt zu bekennen, dass diese Verwirrung zwischen Physik, Ethik, und den dazwischen gemengten Bibelstellen, uns gefährlich erscheinen würde, wenn Niemand widerspräche; wir wollen gern die empfindlichsten Stellen unberührt lassen; allein wir haben uns durch starke Gründe bewogen gefunden, die Schwäche des vorliegenden Buches in denjenigen Puncten zu zeigen, die bloss theoretische Lehrmeinungen betreffen; das wird für unbefangene Leser genug seyn zur Warnung, dass sie hier nicht etwa tiefe Weisheit zu suchen haben. Hr. Prof. Steffens gehört ohne allen Zweifel zu den wohlmeinenden, geistreichen und gelehrten Männern dieser Zeit; wenn wir aber uns mit einiger Lebhaftigkeit ihm entgegen setzen, so darf er dies um so weniger übel nehmen, da wir eines Theils uns darauf beschränken, den *streng-wissenschaftlichen* Charakter seines Talents zweifelhaft zu finden, anderer Seits durch seine stark hervortretende Eigenliebe, die sogar bis zur Intoleranz ausartet, gezwungen sind ihm zu zeigen, dass die wissenschaftliche Welt nicht genöthigt ist, sich dem Scepter seiner Schule zu unterwerfen. Die Einbildung, als gebühre ihm eine solche Herrschaft, ist sehr deutlich in den Schlussworten des ersten Bandes ausgesprochen: „Wenn eine christliche Gesinnung das Ewige der Dinge zu schauen strebt, muss sie nicht nothwendig in Naturphilosophie endigen? Kann eine Religion eine andere Speculation erzeugen, *ja nur dulden*, als die, welche lehrt, dass die Unschuld der Schlusspunct der Schöpfung war? dass mit der Wuth der Begierden, als die Unschuld verloren ging, die Elemente sich empörten? — Der wahre Naturforscher will die verborgenen Züge des neuen Himmels und der neuen Erde, die sich in dem irdischen Schein verbergen, erkennen. Ja dieses Bemühen ist die geschichtliche Bedeutung der ganzen Naturwissenschaft, *der sich, selbst unwillig, alle Naturforscher fügen müssen.*" Es hat keine Noth damit, dass alle Naturforscher sich fügen würden. Nicht einmal die Philosophen müssen oder werden sich fügen. Man erwacht vom Rausche betäubender Lehrmeinungen; man lernt sie unterscheiden von wahrer wissenschaftlicher Evidenz; andere, neue Untersuchungen kommen auf die Bahn, und die Einheit sammt der sondernden und der verallgemeinernden Thätigkeit wird sich einmal ausruhen in den Archiven der Geschichte der Philosophie.

Hier würden wir endigen, wenn nicht der Titel: Anthropologie, uns nöthigte, den Lesern noch in der Kürze zu sagen, dass sie davon zwar hie und da einige Fragmente, aber durchaus

nichts Ganzes und Zusammenhängendes im zweiten Bande finden werden. Den kürzesten Beleg hiezu giebt die Inhalts-Anzeige sammt den Seitenzahlen: *Physiologische Anthropologie.* Leben, Vegetation, Insektenwelt, Sinne, menschliche Sinne, von S. 1—366. *Psychologische Anthropologie.* Das menschliche Geschlecht; von S. 366—436, d. h. bis zu Ende. Glaubt man in diesem letzten Abschnitte etwa die eigentlich psychologischen Untersuchungen zu finden? Den Haupt-Inhalt bilden allerlei Meinungen über die Menschenracen; diesen ist etwas über Temperamente und Lebens-Alter beigefügt, das, wo so unzählig vieles Andere fehlt, füglich auch wegbleiben konnte. Wie die Ordnung der Materien beschaffen ist, davon dringt sich dem Rec. so eben beim Blättern eine merkwürdige Probe auf; die Seiten 324 und 325 liegen aufgeschlagen vor uns; der erste Blick auf S. 324 findet die Bemerkung, dass die *Absonderung* des Gehörorgans, das Ohrenschmalz, ein Excrement sey; das Auge geht hinüber zu S. 325, und stösst auf den Satz Kant's, die Schwierigkeit, sich die Zeit als eine gegebene Form der Anschauung zu denken, rühre zum Theil daher, dass das Ich selbst in die Zeit fällt! Schlägt man um, so findet man S. 326 den Satz: *das Gehör ist eine Enthüllung der Zeit;* und noch *auf derselben Seite* folgendes Triumphlied: „die finster waltenden Kräfte sind *gebunden;* das Grauen ist vernichtet und die siegreiche Liebe hat in fortschreitender Entwickelung die Selbstsucht *überwunden.*“ Wer noch nicht wüsste, dass solche Liedchen, nachdem sie einmal eingeübt sind, bei allen, auch den geringsten Veranlassungen gleichsam automatisch wieder anklingen; wer noch nicht wüsste, dass, wo überall von Allem die Rede ist, da auch Alles sich überall monotonisch wiederholt: der würde schliessen, wenn *ein* Blatt schon so reiche Mannigfaltigkeit darbietet, so würde man ja wohl in zwei Bänden Nichts von dem vermissen, was zur Sache wesentlich gehört. Gleichwohl muss Rec. noch zum Schlusse die Klage erheben, dass die Erwartung, in welcher er das Buch gekauft, und den Auftrag zur Beurtheilung desselben angenommen hatte, gänzlich unerfüllt geblieben ist. Er wollte nämlich sehn, wie die Schelling'sche Schule sich benehmen würde, wenn sie einmal einen *ernstlichen* Versuch in der Psychologie machte; und nachdem er früher durch Eschenmayern getäuscht war, sah er desto gespannter dem Werke des Hrn. Prof. Steffens entgegen. Aber beinahe scheint es, als müsse man der Schelling'schen Schule erst sagen, dass ihrer in der Psychologie gewisse Vortheile warten, die sie ungeachtet ihrer Grund-Irrthümer benutzen kann, wenn ihr anders noch etwas von frischer Erfindungs-

gabe übrig ist. Die alte Lehre von den Seelenvermögen, die weder von einander geschieden, noch mit einander verknüpft werden können, und aus denen daher seit geraumer Zeit Jeder macht, was ihm eben einfällt, ist ihrem gänzlichen Umsturze nahe; sie gehört ohnehin einer frühern Periode an, in welcher man die philosophischen Disciplinen als Register von Namen-Erklärungen und analytischen Sätzen behandelte, ohne sich um das, was die Dinge in der Welt wirklich seyen, viel zu kümmern. Der Schelling'schen Schule liegt es nahe, den Geist nicht als ein fertiges Gegebenes, sondern als ein Werdendes zu betrachten; und wenn sie auch nur für kurze Zeit den lächerlichen Parallelismus vergessen könnte, den sie in das Geistige und Körperliche hinein gekünstelt hat, so möchte es ihr vielleicht gelingen, manche von den Uebergängen und allmähligen Umwandlungen richtiger, als bisher zu zeichnen, wodurch das ursprüngliche Material unserer Vorstellungen so viele wechselnde Formen annimmt, die unter den Namen Anschauung, Begriff, Idee, Gefühl, Begierde, u. s. w., um nichts besser bekannt sind, als wie man ein grosses Land durch eine Landcharte, oder eine grosse Begebenheit durch eine chronologische Tabelle kennen lernt. Mit Dank würden wir jede nur irgend brauchbare Veranlassung zu weitern Nachforschungen über den Zusammenhang der geistigen Thätigkeiten und Zustände aufgenommen haben, wenn es dem Hrn. Prof. St. gefallen hätte, einen solchen Dank verdienen zu wollen. Und warum denn hat er nicht gewollt? Warum haben sich heutiges Tages so viele treffliche Köpfe, welche Wahrheit finden wohl konnten, wenn sie ernstlich wollten, dem dünkelhaften Deuteln und Combiniren ergeben, und die Uebung des strengen Denkens versäumt und verloren? Das wollen wir einmal deutlich aussprechen; unbekümmert um die Frage, wie es möge aufgenommen werden. Die Poesie ist aus ihren Ufern getreten; sie hat der Philosophie das Land überschwemmt und verdorben. Als vor einem Vierteljahrhundert die heutigen Schulen sich bildeten, da war nicht bloss eine Zeit phantastischer politischer Erwartungen, sondern es wirkten auch, nach Klopstock, Wieland, Herder, nunmehr Schiller und Göthe allmächtig auf das ganze gebildete deutsche Publicum. Gegen diese unwiderstehliche Kraft verhielten sich Fichte und Schelling passiv; die Philosophen wünschten sich den Dichtern anzuschliessen; jeder wollte in seinem Fache selbst Dichter seyn. Schon Fichte pries die Phantasie als das vornehmste Talent auch des Philosophen. Dem Lichte, welches am hellsten leuchtete, zufliegend, verbrannte man sich die Flügel; der Scharfsinn hörte allmählig auf zu wirken. Der wahre Muth des

Philosophen, — welcher die Dichter, wo nicht aus seiner Republik verbannt, so doch sie auf ihre rechte Stelle beschränkt, — war verschwunden. Drum wird die heutige Philosophie, Nachahmerin der Poesie, irgend einmal verschwinden. Ob statt ihrer ein reiferes Denken sich erheben wird, steht dahin. Man wird können, sobald man will; wenn man aber will, so wird man damit anfangen, sich vor Allem das Laster der Deutelei wieder abzugewöhnen.

Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntniss-Gränzen der Vernunft, von Dr. *F. E. Beneke*, Privatdoc. an d. Univ. zu Berlin. Berlin u. Posen, 1822.

Dieses Buch enthält Wahrheit und Irrthum; anstössig konnte es werden durch beides; jedoch schwerlich für einen Mächtigen unmittelbar als solchen; wenigstens herrscht in dem ganzen Vortrage durchgehends der Ton eines Mannes, der nur in den philosophischen Schulen, nicht in der grossen Welt, seinen Wirkungskreis sucht; und will man einzelne Stellen scharf ansehen, so werden sich deren genug finden, die eher ein Bestreben merken lassen, sich behutsam auszudrücken, als das Gegentheil. Um desto auffallender ist das Räthsel, welches Hr. B. selbst, im Intelligenzblatte dieser Literaturzeitung (August, 1822, No. 33) dem Publicum aufgegeben hat. Er erzählt nämlich von einem Verbote seiner Vorlesungen an der Universität zu Berlin, welches nicht von einem Verdachte gewisser Umtriebe, sondern von Bedenklichkeiten wegen des hier angezeigten Buches, herrühre. Ob nun diese Bedenklichkeiten von speculativer, oder von welcher Art sonst seyen, darüber müsse er diejenigen, welche an diesem *rein wissenschaftlichen* Werke Theil nehmen, ihren Vermuthungen überlassen. Vermuthungen sind nicht des Rec. Sache, der durchs Leben und die Wissenschaft gelernt hat, dass es weit rathsamer ist, solche Lücken, die zwischen sicheren Thatsachen und deutlich überzeugenden Gründen offen geblieben sind, ganz unausgefüllt zu lassen, als sie mit noch so scheinbaren Combinationen zu verstopfen; aber in einem Falle, wie der gegenwärtige, ist es Pflicht, ausführlich zu berichten, und bestimmt zu urtheilen.

Soviel liegt am Tage, dass dieses Buch mehr als Einer der heutigen philosophischen *Schulen* missfallen muss. Wider die Kantische polemisirt schon der Titel, der ausdrücklich ein Ge-

genstück zu einer der am meisten geschätzen Schriften Kant's verkündet. — Gewiss befinden sich noch manche Zeitgenossen in gleichem Falle mit dem Recensenten, der niemals den Eindruck vergessen wird, welchen vor dreissig Jahren Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf ihn machte, nachdem er zuvor in den Jünglingsjahren einen Unterricht in allerlei Formen des vor Kant üblichen, veredelten, und insbesondere durch religiöse Vorstellungen verbesserten, Eudämonismus empfangen hatte. Dieser Eudämonismus, welcher mässigen und gegen Gott dankbaren Genuss der in der Natur bereiteten Freuden empfahl, und welcher hinwies auf ein künftiges Daseyn, worin Lohn und Strafe gespendet werde nach Verdienst und nach Empfänglichkeit, — diese Lehre von einer mehr geistigen, als sinnlichen Glückseligkeit machte den Menschen wahrlich nicht schlecht; sie liess ihn nicht ohne Unterricht über das Gute und Schöne, aber sie stellte daneben das Angenehme und das Nützliche; sie veranlasste den Menschen, zu wählen, oder, falls er es könne, Mehreres zu verbinden; — nur Eins fehlte: sie liess den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen; sie trieb ihn nicht zur Entscheidung. Nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Puncte gar sehr der Autorität. Er bedarf einer Lehre, die ein Machtwort spreche, und ihm sage: *Du sollst wählen! Du sollst so und nicht anders wählen!* Je rücksichtloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird, je mehr er die Verknüpfung mit Lohn und Strafe verschmäht; desto mehr beschleunigt er die Wahl, desto entschiedener wird die Losreissung von Allem, was das Interesse theilen würde; und um desto höher achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbsterrungenen Freiheit, die ihm unverlierbar scheint, weil sie rein innerlich ist; in welcher überdies die eigenste und stärkste Thatkraft des Ich hervorzutreten scheint, da der Entschluss, auf welchem sie beruht, alles mögliche einzelne, durch Sinnengegenstände hervorgerufene Wollen umfasst, und es im Voraus für alle künftigen Zeiten sich unterordnet. Diese Ansicht gewährte Kant; diese Gesinnung ergriff Viele der besseren Menschen; ist es nun möglich, dass Einer, der sich dagegen auflehnt, nicht Anstoss gebe? — Und doch ist schon so Vieles gegen Kant gesagt worden, dass Hrn. B. im Grunde nur eine schwache Nachlese bleiben konnte; vielleicht rührt daher die Paradoxie des, etwas gesuchten, Titels: Grundlegung zur *Physik der Sitten;* ein Ausdruck, der zum Mindesten eben so unpassend ist, als der Kantische: *Metaphysik der Sitten.* Um aber hier den Streitpunct kennen zu lernen, müssen wir zuerst Kant's

eigene Erklärung seines Ausdrucks ins Gedächtniss zurückrufen. Er sagt in der Vorrede, es sey von der äussersten Nothwendigkeit, einmal die reine Moralphilosophie zu bearbeiten, „die von Allem, was nur empirisch seyn mag, *und zur Anthropologie gehört*, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, das ist, als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse, dass das Gesetz: *Du sollst nicht lügen*, nicht etwa bloss für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen aber sich daran nicht zu kehren hätten; *dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen*, *oder den Umständen in der Welt*, *in welche er gesetzt ist*, *gesucht werden müsse*, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. — Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theile, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (der Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, *die freilich noch eine durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern*, *um theils zu unterscheiden*, *in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben*, *theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen zu verschaffen*. *Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig*.“ Diese ganze Stelle ist vollkommen richtig; abgerechnet den Ausdruck *Metaphysik*, welcher dadurch eben so wenig gerechtfertigt wird, als im gegenwärtigen Falle der Name für unbedeutend gehalten werden darf. Kant hat nämlich seinen an sich wahren Gedanken ganz unrichtig begränzt. Es kommt hier gar nichts darauf an, *auf welche Weise*, ob *a priori*, oder durch Erfahrung, man die Natur der vernünftigen Wesen überhaupt und des Menschen insbesondere kennen oder untersuchen möge; sondern darauf kommt es an, dass man ganz unabhängig von dem, was der Mensch *sey*, ihm zeige, was er *solle*. Dies ist der wahre Sinn und Geist des ganzen Kantischen Unternehmens in Hinsicht auf das Praktische. Er giebt seinen kategorischen Imperativ ganz unabhängig von der empirischen Anthropologie, aber gerade eben so unabhängig von der rationalen Psychologie, und von der ganzen Frage, ob es eine solche gebe und geben könne. Gesetzt, es wäre schon zu Kant's Zeiten von einer *Statik und Mechanik des Geistes* die Rede gewesen, als von einer Wissenschaft, die durch Verbindung der Metaphysik und Mathematik entstehe, folglich nach Kant's gewohntem Sprachgebrauche, *a priori*, und keineswegs *a posteriori* gefun-

den werde: so würde ohne allen Zweifel Kant gesagt haben: *Sehet zuerst zu, ob diese vorgebliche neue Wissenschaft mit dem kategorischen Imperative übereinstimme oder nicht*; *widerstreitet sie demselben: so ist sie sicher falsch*; *besteht sie aber neben demselben: so mögt ihr sie weiter prüfen*. Und in der Form dieses Schlusses würde ihm Jedermann Recht gegeben haben, obgleich nicht Jedermann den kategorischen Imperativ für eine richtige Formel hält, und selbst das keinesweges fest steht, dass die ursprüngliche Form der praktischen Philosophie die einer *Pflichtenlehre* seyn müsse. Aber die Grundbegriffe des Sittlichen, seyen sie, welche sie wollen, sind unabhängig von aller möglichen oder wirklichen Kenntniss der menschlichen und überhaupt der geistigen Natur; *dieser* Satz steht fest, während sowohl die Grundbegriffe des Sittlichen einerseits, als die wahren Gesetze des geistigen Lebens andererseits, noch in Untersuchung schweben.

Was folgt nun aus dem Allen in Bezug auf Hrn. Beneke? Zuerst dieses, dass, wenn er in seinem Werke etwas Aehnliches wollte, wie Kant in dem, welchem er das seinige entgegen gestellt hat, er in der Wahl seines Titels gerade den nämlichen Missgriff that, wie Kant. Metaphysik und Physik sind beide Naturwissenschaften, aber keine Naturwissenschaft kann die Sittenlehre begründen. Kant machte von dem schon festgestellten kategorischen Imperativ Rückschlüsse auf die Natur eines Willens, der so beschaffen sey, dass auf ihn das Sittengesetz passe, und auf das Wesen einer Vernunft, welche dasselbe ausspreche; durch diese *Rückschlüsse* kam er in das Gebiet der Metaphysik, indem er in dem kategorischen Imperative einen synthetischen Satz *a priori*, und zugleich, in der Unabhängigkeit desselben von allen Naturgründen, die Freiheit des Willens zu erkennen glaubte. Hr. B. dagegen knüpft auf seine Weise das Sittliche an seine Erfahrungsseelenlehre; und so knüpft Jeder das Sittliche, welches in dieser Hinsicht ein ursprünglich Gegebenes ist, an seine Theorie von der Natur der Dinge. Sollen aber solche Verknüpfungen richtig ausfallen: so muss zuerst das Sittliche selbst, welches hier den *Anfangspunct* der Untersuchung ausmacht, vollkommen der Wahrheit gemäss bekannt seyen. Enthält zum Beispiel die Formel des kategorischen Imperatativs einen Fehler: so ist zu erwarten, dass alle Schlüsse von da auf die Natur der Vernunft und des Willens unrichtig ausfallen. Enthält die Jacobi'sche Tugendlehre, welcher sich Hr. B. vorzugsweise anschliesst, einen Fehler: so wird sie eben so wenig das wahre Wesen der Vernunft, aus der sie hervorgehen soll, aufdecken können. Hier hilft

nun weder Metaphysik, noch Physik; sondern das Sittliche selbst muss man schärfer analysiren, und besser unterscheiden von Allem, was ihm als zufällige Form anklebt; zu diesen zufälligen Formen gehören aber, wie Rec. anderwärts längst gezeigt hat, sowohl die Pflicht, als die Tugend. Erst nachdem die Analyse zu Ende ist, kann die Synthesis anfangen; nun muss das Sittliche in seinen Grundbestimmungen vollständig construirt werden; und erst nachdem auch dieses geschehen, kann man versuchen, es mit der Seelenlehre in Zusammenhang zu bringen; welche letzte aber zu diesem Zwecke selbst schon auf den ihr eigenthümlichen Gründen vorher so weit aufgebaut seyn muss, dass sich *ohne Erschleichung* die wahre Verbindung erkennen lasse; welches ganz andere Arbeiten erfordert, als die jemals in einer Erfahrungsseelenlehre Platz finden können.

Dies Alles musste vorangeschickt werden, nicht bloss um die Streitpuncte festzustellen, sondern auch um den Geist der Untersuchung zu bezeichnen, welchen der Gegenstand erfordert. Hr. B. hat in seinem Buche viel Wahres gesagt; dennoch ist das Ganze eine flüchtige und übereilte Arbeit, wie sich nun bald zeigen wird. — Nicht die Vorrede wollen wir desshalb in Anspruch nehmen; diese sucht dem Buche eine Publicum zu verschaffen, indem sie bemerkt, dass an den Speculationen der theoretischen Philosophie nur Wenige, hingegen an den Ergebnissen der Sittenlehre Jedermann Theil nehme; dass aber keine Wissenschaft noch in den Anfängen so sehr zurück sey, als die Moral (eine starke Uebertreibung, wodurch der Vf. seine Einsicht in die theoretischen Theile der Philosophie sehr verdächtig macht, die noch viel weiter zurück sind, weil sie noch viel schwerer zu behandeln sind). „Keiner kann es sich verbergen: es fehlt an Klarheit und Sicherheit dieser flachen Allgemeinheiten, wie ein geistreicher Schriftsteller unsere gewöhnlichen Sittenlehren mit Recht nennt. Und wenn wir nun gar zur Beurtheilung ihrer speculativen Grundlage fortschreiten! Da soll der Mensch, seinem sittlichen Wesen nach, frei seyn und über *alle* Natureinflüsse erhaben; und dennoch lässt man ihn durch diese, in demselben Systeme, so bestimmen, als wäre er ein flüssiges Wachs, jedem Eindrucke ohne Widerstand sich hingebend" (allerdings! so fordert es die Kantische Lehre; und Hr. B. thut sehr Recht, die Härte dieser Begriffe von strengster Freiheit und strengster Nothwendigkeit nicht, wie manche Andere, durch einen Coalitions-Versuch geschmeidiger zu machen, welches die Kantische Lehre gänzlich verwirrt; aber er hätte zugleich der Sorgfalt Kant's, den hieraus entstehenden Widerspruch durch Unter-

scheidung der Sinnenwelt von der übersinnlichen abzuhelfen, gedenken, und desshalb nicht in solchem Tone fortfahren sollen, wie folgt): „kurz, unsere meisten Sittenlehren beruhen auf einem Gewebe *augenscheinlicher* Widersprüche, und *spielen mit den Regeln der gemeinen Logik so schamlos*, als müsste dies nun einmal so seyn, nach den Privilegien, welche ihnen die Vernunft selbst darüber gegeben (Kant hat geirrt, aber gespielt hat er nicht). Wahrlich, es ist Zeit, dass ein solches Unwesen aus der Philosophie ausgerottet werde, oder *wir Philosophen (!)* möchten zum Spott und Gelächter aller derjenigen werden, welche sich noch nicht entwöhnt haben, überhaupt auf unsere Streitigkeiten zu hören. Nicht nur die Philosophie selbst, sondern auch alle theilweis auf dieselbe gegründeten Wissenschaften, Theologie, Rechtslehre und die Naturwissenschaften vor Allem, müssen mit ihrem unsicheren Schwanken in Jedem, dessen gesunde Vernunft noch nicht abgestumpft ist, durch die nun freilich schon lange an sie ergangenen Forderungen des Unmöglichen, das Gefühl des Schmerzes und des Ekels zugleich erregen; ja hier und dort brüsten sich Philosophen selbst so offen mit dem Wechsel und dem Widerstreite der philosophischen Systeme, der, wie sie meinen, in der Natur unseres Geistes nothwendig begründet sey, und von der Hoheit desselben ein Zeugniss ablege, welches sie nicht missen möchten: dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn so viele tiefere Gemüther, *zu schwach, sich durch diese Widersprüche durchzuarbeiten*, lieber dem Lichte der Erkenntniss überhaupt den Rücken kehren, und *in der Finsterniss eines blinden Glaubens dasselbe als den Quell des Verderbens und der Sünde verschreien.* Hier also thut schleunige Abhülfe mehr, als an irgend einem anderen Orte, Noth; und ich habe sie einzuleiten mich bemüht auf dem *einzig sicheren und heilbringenden* Wege, auf dem Wege einer immer tiefer eindringenden *Erkenntniss der menschlichen Seele.*“ Rec. hat diese ganze Stelle abgeschrieben, weil der Ton, welchen sich der Vf. erlaubt, zu den Thatsachen gehört, die im gegenwärtigen Falle nicht ausser Acht gelassen werden dürfen. Wenn aber Jemand in diesem Puncte streng urtheilen will, so bedenke derselbe, wie viele Nachsicht der noch weit schlimmeren Rhetorik mancher anderer Schriftsteller zu Theil geworden ist; er bedenke, wie viel Schuld das Publicum selbst desshalb zu tragen hat! Seit langer Zeit sind speculative Werke, wenn sie im ruhigen, ernsten, wissenschaftlichen Tone abgefasst waren, liegen geblieben, und vergessen worden, nachdem Dieser oder Jener, wider dessen System sie anstiessen, ein unüberlegtes Urtheil darüber hatte

drucken lassen. Daher ist es gar kein Wunder, dass junge Schriftsteller, statt die natürliche Lebhaftigkeit ihres Geistes zu zügeln, das Publicum in *der* Sprache anzureden suchen, die scharf genug ist, um durchzudringen. — Wie sehr aber Hrn. B. am Durchdringen gelegen sey, beweiset die Form, deren er sich für sein Werk bedient hat. Es ist in Briefen abgefasst. „Die Briefgestalt (sagt er) habe ich für diese Grundlegung der Sittenlehre desshalb gewählt, weil sie die lebendigste, und vor Allem, weil sie die beweglichste ist.“ Die lebendigste ist unstreitig der Dialog; auffallend steif dagegen sind alle Abhandlungen in Briefen, die immer nur von Einem Correspondenten kommen; und ins Lächerliche fallen alsdann die kleinen Nothbehelfe, welche hie und da dem anderen Correspondenten ein Wörtchen in den Mund legen, das in seinen Antworten soll gestanden haben. Die Briefform taugt nichts, wenn sie nicht Brief-Wechsel ist. Aber dieser sowohl, als der Dialog, sind einer ästhetischen Beurtheilung unterworfen; wer solche Formen anwenden will, der muss sich geradezu entschliessen, ein Kunstwerk zu bilden, und dies wird ihm einen Zwang auferlegen, der sich mit dem Zwecke einer wissenschaftlichen Abhandlung sehr schlecht verträgt. Unüberlegte Nachahmung berühmter, doch auch nicht fehlerfreier, Muster wird man allemal denen vorzuwerfen haben, die in Briefen oder im Dialoge irgend ein Resultat vollständig begründen wollen; anders verhält es sich, wo nur aus der Verschiedenheit möglicher Ansichten ein Gemälde gebildet, und der Leser mehr in die Forschung hinein, als zu einem bestimmten Ziele hingeführt werden soll. In diesem letzten Falle ist die Gesprächsform nicht bloss erlaubt, sondern beinahe nothwendig, um dem Selbstgespräche des vielseitig forschenden Geistes seinen vollständigen Ausdruck geben zu können. Solche Briefe aber, wie Hr. B. schreibt, sind bloss bequem für den Leser, der zwischen dem Anstrengenden zuweilen etwas Unterhaltendes zur Erholung nöthig hat, und für den Schriftsteller, der sich die Mühe ersparen will, seinem Werke eine strenge wissenschaftliche Einheit zu geben. Wer, wie Hr. B., zur strengen Prüfung auffordert, der muss sich nicht in den Fall setzen, ein solches Bekenntniss abzulegen, wie das unter der Inhalts-Anzeige: Eine genauere Angabe des Inhalts liess der, durch den *jetzigen* Stand der Sittenlehre bedingte, Charakter der Untersuchungen *und die Briefform* nicht zu.

Wir fassen nun zuvörderst die ersten fünf Briefe zusammen, deren Hauptgedanken der Vf. auf folgende Weise kurz darstellt: „Der Satz Jacobi's, dass die Sittenlehre keiner anderen Begrün-

dung fähig sey, als der auf das *Gefühl*, lässt sich mit der Forderung *streng mathematischer* Bestimmtheit für die Wissenschaft vereinigen. Die Hervortretung der *wahren*, *reinen* Gefühle aus den verfälschten, unreinen ist um nichts schwieriger, als die des wahren, reinen *Wissens*. Von dem blosen *Fühlen* des Sittlichen und Unsittlichen aber *muss* man zum *Wissen* von demselben fortgehen, weil ohne dies letztere keine *Mittheilung* der Gefühle, selbst nicht die einfachste, möglich wäre. Die Prädicate der sittlichen Urtheile, sowohl in dieser, als in der Wissenschaft (einer systematischen Sammlung des Wissens), sind *Gefühls-Begriffe*. — Ein allgemeingültiges Wissen vom Sittlichen ist möglich, nur dass man durch keine vorgefasste Meinung der Entscheidung des *reinen* Gefühls entgegenarbeite. Dabei darf man nicht auf Einer Norm des Sittlich-Erlaubten bestehen. Dass dies Wissen bis jetzt noch nicht gefunden worden, darf uns nicht irren. — Das Kantische Kriterium des Sittlichen, aus der Allgemeingültigkeit der ihm zum Grunde liegenden Maxime, ist durchaus untauglich. Von aller Bestimmtheit entblösst, lässt es jedem Vorurtheile freien Spielraum. Dem sogenannten Wissen *a priori*, auf welches sich die *unmündige* Wisschaft beruft, muss die Sittenlehre entzogen werden. — Auch die Entstehung der sittlichen und unsittlichen Seelenzustände ist der strengsten Naturnothwendigkeit unterworfen. Der Begriff der *metaphysischen Freiheit* ist widersinnig, und das ihm anklebende Gefühl der Hoheit entspringt nur aus seiner Vermischung mit der sittlichen Freiheit.“ Hier brechen wir fürs erste ab, weil der nun folgende sechste Brief eine *vorläufige Uebersicht der Untersuchung* enthalten soll; daher es scheint, der Vf. habe für gut gefunden, die vorstehenden Sätze, welche wirklich das Ansehen einer Reihe unverbundener Streitsätze haben, als eine Vorbereitung zu seiner eigentlichen Untersuchung voranzuschicken.

Wollte der Vf. durch obige Sätze seine Leser aufreizen, um in Gedanken gegen ihn zu disputiren: so hat er seinen Zweck ohne Zweifel erreicht; denn Jedem werden dabei sogleich folgende drei Hauptfragen einfallen: 1) Wie wird die Unbestimmtheit vermieden werden, welche allen Berufungen auf das Gefühl eigen zu seyn pflegt? 2) Warum wird das Kantische Kriterium, die Allgemeingültigkeit der Maximen, für untauglich erklärt? 3) Wie wird der Vf. sich ohne die Freiheit des Willens behelfen? — In Ansehung der ersten Frage zieht sich Hr. B. auf folgende Weise aus der Verlegenheit. Er setzt voraus, sein Correspondent spreche selbst von den Urtheilen des *reinen* sittlichen Gefühls,

als von *über allen Zweifel erhabenen Aussprüchen* des nicht wissenschaftlich gebildeten Gemüths. Diese Gefühle solle man sammeln und ordnen. Nun werde freilich die Möglichkeit dieses Sammelns bestritten werden, weil es darauf ankommen würde, das trügliche Gefühl vom untrüglichen zu unterscheiden. Statt diesen Einwurf zu beantworten, oder auch nur gehörig auseinanderzusetzen, häuft der Vf. eine Schwierigkeit auf die andere. Es sey eben so schwer, das reine wahre Wissen aus den Meinungen hervorzuheben! Wie wird der Vf. sich dieser *doppelten* Last entledigen? — Ganz kurz durch einen Sprung. Er fängt an von etwas Anderem zu reden. Das Gefühl gehe von selbst über in ein Wissen. „Wenn Du mir mittheilst, Du habest bei der Erzählung einer gewissen Handlungsweise ein Gefühl des Unsittlichen gehabt: so musst Du ausser dem *Gefühl* auch noch den *Begriff* des Unsittlichen in Dir gehabt haben, denn zu dem *Urtheil*, welches Du aussprichst, war es an jenem nicht genug. Die beiden Glieder des Urtheils sind das Gefühl, und der Begriff, der das Prädicat des Urtheils ausmacht. (Also wäre das *Gefühl* das andere Glied, und folglich das *Subject des sittlichen Urtheils?* Das Gefühl wäre also der *beurtheilte Gegenstand?* Das folgt unvermeidlich aus den Worten des Vfs. Und dennoch kann die Meinung derer, die vom Gefühl ausgehen, nur diese seyn, der vorliegende Gegenstand errege ein Gefühl, und erhalte durch dieses ein Prädicat, das ihm einen Werth oder Unwerth zuschreibe, folglich sey das Prädicat die Aussage des Gefühls.) Nun siehst Du aber leicht ein (fährt er fort), dass das Urtheil des *wahren* sittlichen Gefühls eben dadurch sich von dem des *falschen* unterscheiden wird, dass in jenem der *Begriff* des Sittlichen und die Unterordnung unter denselben *richtig*, und in diesem auf irgend eine Weise unrichtig vollzogen wird. So weit wir seiner also für die Urtheile über *einzelne* Fälle bedürfen, hat das wahre sittliche Gefühl, in sofern es urtheilt, das *Wissen* von dem Sittlichen vollendet. (Welches ist denn das Wahre, und woran erkennt man die richtige Unterordnung?) Die Gewissheit des Wissens ist von seiner *Zusammenstellung zur Wissenschaft* ganz unabhängig. (Freilich, wenn die Wissenschaft nichts Anderes wäre, als eine Zusammenstellung!) An apodiktischer Gewissheit giebt das Urtheil, dass das Papier, auf dem ich schreibe, weiss ist, keinem mathematischen Satze Etwas nach, sondern nur an Fülle des Inhalts. (Wir haben in der Jugend gelernt, apodiktische Urtheile seyen solche, die eine Nothwendigkeit ausdrücken. Hr. B. weiss das ohne Zweifel eben so gut; wenn ihm aber am genauen Ausdrucke so wenig liegt, dass er dennoch

assertorische mit apodiktischen Sätzen verwechselt; so sollte er von *mathematischen* Sätzen ganz schweigen.) Und so siehst Du also, wie Alle diejenigen, denen man ein reines sittliches Gefühl zuschreibt, in sofern sie eine Handlung als sittlich oder unsittlich beurtheilen, den *Begriff* des Sittlichen schon müssen gebildet haben.“ Hierüber folgt nun eine empirisch-psychologische Erläuterung. *Der Begriff des Unsittlichen werde aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von Handlungen erzeugt, welche wir als unsittlich gefühlt haben.* „So sind wir denn zum Ziele gelangt; ich habe Dir ein Verfahren dargestellt, durch welches die Urtheile der Tugendlehre aus den Gefühlen hervorgehen können, ohne dass ihre Gewissheit der Gewissheit anderer Wissenschaften irgendwo nachsteht. Sind nur die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen in uns in gehöriger Klarheit ausgebildet, so muss sich ja leicht entscheiden lassen, ob eine für die Beurtheilung gegebene Handlung unter den einen oder den anderen gehöre; *und ich sehe nicht, warum der pythagoreische Lehrsatz eine höhere Gewissheit in Anspruch nehmen sollte.*“ Also wird wohl auch der pythagoreische Lehrsatz aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von den sämmtlichen rechtwinkligen Dreiecken gebildet, die wir in unserem Leben sinnlich angeschaut haben??? Oder wo ist sonst das *tertium comparationis?*

Dass nun hier noch immer von *Gefühlen überhaupt*, ohne alle nähere Bestimmung, geredet worden; dass nicht einmal die gröberen Unterschiede zwischen dem eigentlich Angenehmen, der Lust, der Befriedigung des Begehrens, dem Schönen, dem Sittlichen erwähnt, vielweniger die *verschiedenen* Gefühle *des Sittlichen* unter sich, und die verschiedenen Gegenstände, welche *einerlei* Auffassung des letzteren *successiv* zu erregen pflegt, gesondert; nicht die *Affecten* von den Gefühlen getrennt, noch die übrigen begleitenden Gemüthszustände berücksichtigt sind; am wenigsten die feinere, aber hier sehr nothwendige, Frage erwogen ist, *wieviel* von dem *Ganzen des Gefühls* eigentlich auf Rechnung der sittlichen Auffassung kommt, und was dazu die *andern* Vorstellungen und Gemüthslagen beitragen; dass auch die Thatsache eines reinen und sicheren Gefühls viel zu einfach aufgestellt, und von den Zweifeln, von den vielseitigen und mehrfachen Beurtheilungen, die man so oft im Leben über sittliche Gegenstände zu fällen pflegt, keine Rede gewesen ist: — von dem Allen, sowie von dem Schweigen über die Frage, wie denn aus dem Gefühle ein Motiv für den *Willen* hervorgehe, wollen wir vorläufig den Grund in dem Umstande suchen, dass

der bisher ausgezogene Brief der *erste* war, in welchem sich der Vf. nicht mit so Vielerlei zugleich befassen konnte. Aber wie ist es denn möglich, dass dieser Brief, der eigentlich so viel, als Nichts besagt, gleichwohl eine so gewaltige Revolution in dem Kopfe des Freundes anrichtet, welcher, laut des zweiten Briefs, auf einmal aus dem feurigsten Dogmatiker ein rathloser Skeptiker geworden ist? Dieser Theatercoup ist zu stark! Das ist um so mehr zu bedauern, da übrigens mit diesem zweiten Briefe das Buch wenigstens anfängt, interessanter zu werden. Hier zuerst der Einwurf: das Gefühl entscheide verschieden bei verschiedenen Völkern, Ständen, Charakteren, Zeiten. Daraus entstehe im Morgenlande Polygamie, bei uns Monogamie; gewisse Gesellschaften zu besuchen, sey für Einen Pflicht, für den Anderen unsittlich; auch die bekannten *ledernen Beinkleider* aus Jacobi's Woldemar werden angeführt, und Lessing's hohes Kartenspiel. Hieraus schliesst Hr. Beneke, man sehe, wie wenig die Allgemeingültigkeit zum Wesen sittlicher Imperative gehöre. Da er in diesem Schlusse mehrere berühmte Vorgänger hat: so findet Rec. um so nöthiger, die Sache mehr aufzuklären. Jedermann setzt voraus, die Sittlichkeit bestimme den Werth der *Person*. Nun liegt die Persönlichkeit in Gesinnungen und Entschliessungen. In Ansehung des Werths oder Unwerths derselben seyen, durchs Gefühl oder wie sonst, gewisse Puncte festgesetzt; diese seyen x, y, z. Der Persönlichkeit aber ist es zufällig, dass der Mensch, oder irgend ein geistiges Wesen, ein zeitliches, kürzeres oder längeres, Leben hat; *die Bestimmungen x, y, z, können sich also auch nicht auf diese Zeitlichkeit beziehen*; sie fallen aber sammt der Person in die Zeit, und nun muss weiter überlegt werden, was in dem zeitlichen Leben für Anordnungen zu treffen seyen, um jenen Bestimmungen *so gut, als möglich* zu genügen. Da giebt es nun schon ein Mehr oder Weniger; es giebt Grade der Wahrscheinlichkeit dessen, was zweckmässig seyn werde; hier sind wir schon ganz ausser dem Gebiete der apodiktischen Moralgesetze. Nimmt man nun vollends die besonderen Eigenthümlichkeiten des menschlichen Leibes hinzu, ja sogar die mancherlei Rücksichten auf die zweckmässigste Lebensordnung in einer Familie für die verschiedenen Glieder derselben: so ist kein Wunder, wenn die Allgemeingültigkeit der Lebensregeln zweifelhaft wird; denn man ist hier in dem Felde der *mittelbaren* Pflichten und *mittelbaren* Tugenden, welche mit den *unmittelbaren* und wahrhaft allgemeinen Bestimmungen des Sittlichen zu verwechseln, der grösste Fehler ist, der einem Philosophen in Ansehung der Grundlegung zur

Ethik nur immer begegnen kann. Hieraus folgt also nichts gegen Kant, in sofern er *überhaupt* voraussetzte, das Sittliche müsse für alle Vernunftwesen dasselbe seyn; wohl aber trifft ihn diese Widerlegung in sofern, als er gerade in der Allgemeinheit das wesentliche Kriterium der sittlichen Maximen suchte. Und hier sind wir bei einem Puncte, den Hr. B. im dritten Briefe sehr gut auseinandergesetzt hat. „Kant, indem er die Frage als Prüfstein der sittlichen Zulässigkeit aufgestellt, ob eine *gegebene* Maxime zum allgemeinen Gesetze tauge, setzt durchaus Nichts darüber fest, *wie denn die Maximen gegeben oder gefasst werden sollen.* Dieser Mangel, der sich auf keine Weise ausfüllen lässt, macht die verlangte Beurtheilung in jedem Betrachte schwankend und widersprechend. *Denn es hängt von Jedem ab, wie er die Frage stellen will:* und wer sich geschickt hiebei zu benehmen weiss, kann vollkommen sicher seyn, nach Belieben eine bejahende oder verneinende Antwort zu erhalten.“ Hier hat Hr. B. völlig recht; und wenn es wirklich noch heutiges Tages Kantianer giebt, die hierauf nicht längst durch eigenes Nachdenken gekommen sind, so muss ihnen Rec. schon aus diesem einzigen Grunde das Buch des Hrn. B. zum Nachlesen dringend empfehlen. Aber noch eine weit allgemeinere Betrachtung lässt sich daran knüpfen. Kant wollte die Moral zu sehr simplificiren; er hegte ein Vorurtheil für *Einheit* in der Philosophie, welches nicht bloss seine Lehre verdarb, sondern das Grundübel auch in den von ihm ausgegangenen Schulen Reinhold's, Fichte's, und Schelling's, wiewohl bei jeder auf eigenthümliche Weise, geworden ist. Auch die *Vielheit* hat ihre Rechte; in der theoretischen Philosophie eben so wohl, als in der praktischen, welche letzte durch Jacobi vom Despotismus der erzwungenen Einheit glücklicherweise früh genug gelöst wurde, während jene noch immer daran leidet, weil man auf das, was längst dagegen gesagt worden, nicht hat hören wollen.

Der vierte Brief ist wichtiger, als die vorigen; er disputirt gegen die Erkenntniss *a priori*, auf eine Weise, die wohl im Stande seyn dürfte, die Kantianer in Verlegenheit zu setzen; freilich nur darum, weil sie selbst sich von der Erkenntniss *a priori* eine höchst irrige Vorstellung machen. „Kant's *A priori* der Sittenlehre ist nichts, als ein Bekenntniss der Unwissenheit: und desto schlimmer, weil es etwas mehr zu seyn vorgiebt, während die Erkenntniss des Nichtwissens doch zur Erwerbung des Wissens anspornen würde. Kant erklärt nicht, *wie* die Sittengesetze vor dem Bewusstseyn *in uns liegen,* nicht wie sie *erwachen,* ob als Urtheile, oder Handlungen, Antriebe, Gefühle; er

sagt bloss: *ich halte dieses Gesetz für ein sittliches, eine Begründung desselben aber weiss ich nicht zu geben.* Freilich rechtfertigt man dies damit, dass nicht ins Unendliche die Gründe begründet werden könnten. Aber Schade! Den auf diesen Freibrief hin als absolut aufgestellten Sätzen hat man noch nicht die nöthige Anschaulichkeit geben können; und es will den meisten Menschen vorkommen, als wüssten sie dieselben nicht gewiss. — *Die unmündige Wissenschaft verräth sich eben dadurch, dass sie sich auf eine Gewissheit vor dem Bewusstseyn, also ausser diesem, und für dasselbe verloren, beruft; statt dass ächte Gewissheit ganz innerhalb des Bewusstseyns liegen muss.*" Rec. überlässt auch hier das weitere Nachlesen den Kantianern, und bemerkt nur in der Kürze, dass die Meinung, Kenntnisse *a priori* hätten ihren Grund in den Formen des menschlichen Geistes, welche dem Bewusstseyn vorangingen, und es selbst erst möglich machten, gänzlich falsch ist. Die metaphysischen, mathematischen, sittlichen, ästhetischen, kurz *alle* Festsetzungen, die man *a priori* nennt, entstehen sämmtlich recht mitten *im* Bewusstseyn, nachdem es schon grösstentheils ausgebildet ist, und sie beruhen lediglich auf den allgemeinen Naturgesetzen, welchen eben diese Ausbildung, mitten in ihrem Geschehen, unterworfen ist. Diese Naturgesetze hat man bisher nicht gekannt, und nicht geahnet; das ist der Grund des gemeinsamen Irrthums bei Kant und Leibnitz von den angebornen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder (nach Leibnitzens Gleichniss) von den Adern in der Marmorplatte, die anstatt der *tabula rasa* die Seele vorstellen soll. Hr. B. streitet demnach wider einen Schatten, indem er sich den falschen Begriff vom *a priori*, als vom *Jenseits des Bewusstseyns*, aufdringen lässt; seine eigene Lehre aber kränkelt an dem Grundübel, dass er den richtigen Begriff des *a priori* nicht zu finden wusste, und eben desshalb im Empirismus stecken blieb. Hätte sich Hr. B. nur erinnert, dass die Unterscheidung des *a priori* und *a posteriori* eben so wenig der Kantischen Schule allein gehört, als der Name Naturphilosophie der Schelling'schen! Sehr oft haut Einer in den Stamm, weil er einen dürren Ast erblickt, der freilich fortgeschafft werden muss.

Das Beste im ganzen Buche ist vielleicht der fünfte Brief, wider die Lehre von der transscendentalen Freiheit. Ob aber hiemit Hr. B. im Publicum glücklicher seyn wird, als Rec. es seit langen Jahren gewesen ist, das steht dahin. Gränzenlos ist in diesem Puncte die Macht der Vorurtheile, und hoffnungslos der Zustand der Philosophie, so lange nicht eine tiefere Einsicht in

das wahre Wesen der Sittlichkeit den Wahn zerstört, der im Praktischen zugleich Uebermuth und Unmuth, im Theoretischen eine völlige Unmöglichkeit, sich der wahren Metaphysik auch nur anzunähern, hervorbringt. Uebermüthig ist die Einbildung, als könne Einer durch seinen blossen Entschluss auf der Stelle gut seyn; da ist es viel besser, mit religiösem Gefühl höheren Beistand anzuflehen. Unmuthig ist die entgegengesetzte Einbildung, die Menschen würden nie besser werden, als sie waren und sind, weil die Freiheit von jeher in jedem Individuum gewesen sey, und doch nichts Besseres geleistet habe; und weil das Innere des Willens keiner Causalität von aussen, also auch keiner planmässigen Besserung, zugänglich sey. Thöricht und schwach ist die Meinung, Zurechnung bestehe nicht ohne transscendentale Freiheit; denn wer sich zum klaren sittlichen Bewusstseyn erhoben hat, der muss so viel Selbstgefühl haben, um zu wissen, dass gar keine Frage nach dem *Ursprunge* des Willens, gar keine Theorie über die Möglichkeit des sittlichen Handelns, sein einmal gefälltes Urtheil über Gutes und Böses auch nur berühren, vollends gar umstossen, könne; dass er demnach gar keine theoretischen Voraussetzungen *brauche*, um sittlich zu urtheilen; eben desshalb aber auch gar keine solchen Voraussetzungen auf jenes bloss eingebildete Bedürfniss zu gründen berechtigt sey. Die Darstellung des Hrn. B. über diesen Gegenstand ist zwar bei weitem nicht vollständig, aber dennoch so lesenswerth, dass Rec. gern spricht: *hört ihn!*

Hier nun stehen wir bei dem oben bemerkten Abschnitte, und es ist Zeit, nachzusehen, in wie weit die aufgestellten drei Fragen beantwortet seyen. Beim Rückblicke ergiebt sich, dass Hr. B. die zweite und dritte Frage weit besser behandelt hat, als die erste, die eigentlich noch ganz unberührt vorliegt. Das ist natürlich genug; denn jene beiden erforderten nur ein gesundes Auge, das durch Kant's Autorität nicht geblendet wurde; aber um zu bestimmen, in welchem Sinne es wahr sey, dass gewisse Gefühle die ersten und zugleich zulänglichen, festen, sicheren Entscheidungen geben, worin alles Sittliche ursprünglich als solches unterschieden wird: — dazu gehört ein Grad von speculativer Selbstthätigkeit, wovon Hr. B., soviel dem Rec. bekannt, noch keine Proben abgelegt hat. Leider! der Rest des Buchs — oder vielmehr der Haupttheil desselben, denn die eigentliche Untersuchung soll nun erst beginnen — giebt eine Probe von ganz anderer Art. Für *empirische Psychologie* zeigt sich darin ein ganz vorzügliches Talent: aber zugleich ein so grosser Missbrauch dieses Talents, durch gänzlich und in allen Puncten ver-

kehrtes Eingreifen in die praktische Philosophie, dass dieses Buch recht eigentlich zum Warnungs-Spiegel für diejenigen dienen kann, welche sich einbilden, man könne durch empirische Psychologie zur ganzen Philosophie den Grund legen. Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, dass dieses Buch eine *besonders* gefährliche Tendenz hätte. Aller Irrthum ist gefährlich; aber der des Hrn. B. ist es nicht in höherem Grade, als der seiner entschiedensten Gegner.

Sehr wahr bemerkt Hr. B. im sechsten Briefe, dass die Gefühle keine besonderen, von Vorstellungen und von Begehrungen verschiedenen Thätigkeiten sind; dass vielmehr Eine Seelenthätigkeit *zugleich*, nur in verschiedenen *Beziehungen*, Gefühl, Vorstellung und Begehrung seyn kann. Aber aus diesem einzigen Grunde schon hätte er sich hüten sollen, der Sittenlehre eine *Physik* der Sitten unterzuschieben; Rec. wird diesen Umstand benutzen, um wegen des Folgenden sich leichter deutlich zu machen. Auf welchem Standpuncte steht der, welcher von der Seele sagt, es seyen in ihr drei verschiedene Vermögen, die des Vorstellens, Fühlens und Begehrens? Und auf welchem Standpuncte steht der Sittenlehrer? Etwa auf dem des Physikers? Hierauf wird Hr. B. in Ansehung der *ersten* Frage gewiss mit Nein antworten; denn er hat eingesehen, dass es für die Physik der Seele eine ganz falsche Lehre ist, jene sogenannten Vermögen als drei *wirklich* verschiedene zu sondern; er weiss, dass hier in der Wirklichkeit nicht Dreierlei vorhanden ist, sondern nur Einerlei. Jedoch muss dieses Einerlei solche Modificationen annehmen können, dass es dem *Beobachter*, der es gleichsam von Aussen besieht, ohne die innere wahre Beschaffenheit zu kennen, als Dreierlei erscheine. Denn die Begriffe: Vorstellen, Fühlen, Begehren, sind, logisch genommen, gewiss verschieden; wäre das nicht, so würden niemals besondere Bücher über die vermeintlich verschiedenen Vermögen geschrieben worden seyn. Der Standpunct dieses Beobachters nun ist zugleich der des Sittenlehrers, welchen Adam Smith höchst treffend den unpartheiischen Zuschauer nennt. Nur mit dem Unterschiede, dass der Beobachter, wiefern er Psycholog seyn will, sich bestrebt, von diesem Standpuncte hinwegzukommen; denn wie gewaltig er sich auch manchmal täuscht, indem er die Aussenseite des menschlichen Geistes für dessen wahres Innere hält: so *wünscht* er doch wenigstens das Innere, sowie es wirklich ist, zu erkennen. Hingegen der Sittenlehrer steht ganz ruhig draussen; er sagt aus, was Er beim Anblicke der ihm gegenüberstehenden Schauspiele menschlicher Gesinnungen und Handlungen empfinde und

urtheile. Wessen Inneres hat nun Hr. B. zu ergründen? Offenbar das des fühlenden oder urtheilenden Beobachters, *so fern dieser gerade nur Beobachter ist;* statt dessen verirrt er sich zu jenen Gegenüberstehenden, die da *beurtheilt werden;* und das ist der Grundfehler seiner ganzen Abhandlung. Rec. kann sich nun unmöglich auf alle Verschlingungen des jeden Augenblick abschweifenden Vortrags, den zum Theil die Polemik, zum Theil die unglückliche Briefform, verschuldet, einlassen; folgende mühsam genug herausgefundene Stellen mögen einen Begriff von dem Wesentlichen geben. Die *zu grosse* Herrschaft einer Begierde macht sie unsittlich; an sich aber ist keine Begierde unsittlich. Jeder Mensch hat in *seiner* Werthgebung eine gewisse Rangordnung der Neigungen, *es giebt aber für den Menschen durchaus keinen Zweck von absolutem Werthe. Es giebt keine absoluten Zwecke, denn jeder Werth ist subjectiv. Das oberste praktische Princip besteht darin, dass wir in jedem Falle den höheren Zweck dem geringeren vorziehen. Der über Alles erhabene Werth kommt der Sittlichkeit nur zu im Vergleich mit der Unsittlichkeit.* Dass diesen Grundsätzen das eigentliche Mark der Sittenlehre gänzlich fehlt, hätte Hr. B. — *fühlen* sollen, wenn er auch den Ursprung des Irrthums nicht im deutlichen Denken erkannte. Freilich sind alle unsere Zwecke, *die wir wirklich haben,* subjectiv; freilich hat jedes *wirkliche* Wollen seinen Grad, über den es einen grösseren geben kann; freilich führt der Irrweg, auf den Hr. B. gerathen ist, zu nichts, als zu Comparativen ohne absolute Bestimmung irgend eines Werths oder Unwerths. Aber hätte Hr. B. seine, den Schriften des Rec. hie und da bewiesene Aufmerksamkeit bis auf dessen praktische Philosophie ausgedehnt: so würde er dort die scharfe, und vielleicht paradox klingende Forderung gefunden haben: den *wirklichen* Willen ganz aus dem Spiele zu lassen, und sich bloss auf Beurtheilung der *Bilder* eines *möglichen* Wollens zu beschränken. Wer diese Theorie nicht versteht, der lese Hrn. B., und sehe zu, wohin die Vernachlässigung dieser Bestimmungen führt! — Bilder eines möglichen Wollens entwirft sich der unpartheiische Zuschauer; er construirt diese Bilder nach einem speculativen Plane, um alle wesentlichen Züge derselben vollständig und scharf bestimmt (wie keine Erfahrung sie liefern kann) *a priori* zu erhalten; alsdann urtheilt er oder *fühlt* — denn hier ist am Worte nichts gelegen; durch diese seine Urtheile setzt er *absolute Zwecke*, ohne sich um die wirklichen Zwecke irgend eines wirklichen Vernunftwesens auch nur im geringsten zu kümmern, und ohne durch den *psychologischen*

Process ihres schwankenden Wollens nur von ferne berührt zu werden. *Nothwendig* sind diese Zwecke, weil der Zuschauer *unvermeidlich* urtheilt; höchst zufällig aber ist es, ob und in wieweit irgend Einer wirklich dieselben Zwecke in sich und sein Wollen aufnimmt; darum gelangt die Sittenlehre in der Wirklichkeit niemals zur absoluten Herrschaft, sondern diese Herrschaft ist und bleibt eine *Idee*. Der Sittenlehrer ist ursprünglich Ideenlehrer; Hr. B. aber ist nicht Sittenlehrer; denn er sagt: „Wie könnte jemals die Verwirklichung dieser Ideen (des absoluten Zwecks) Ziel unserer Bestrebungen werden? Zu einem so erhabenen Ziele erhebt sich unsere beschränkte Flugkraft nicht (wie geht es denn zu, dass Hr. B. überhaupt etwas davon weiss und davon redet?); ein *näheres*, ein *bestimmteres* Ziel muss sich unsere Thätigkeit erwählen; (dann wird der unpartheiische Zuschauer sie zum allermindesten der *Schwäche* anklagen, sollte diese Anklage auch das gesammte Menschengeschlecht treffen.) Unvollkommen reproducirte Thätigkeiten (heisst es etwas weiter) in ihrem zum Theil vergeblichen Aufstreben sind Begehrungen. Die Unfähigkeit, eine frühere Thätigkeit vollständig zu reproduciren, ist eine Schwäche, eine Unkräftigkeit der Seele. Man denke sich diese Unkräftigkeit über den *grösseren* Theil der Seele verbreitet: so wird, bei der Nebeneinanderstellung mit einem kräftigeren Seelenzustande, das Gefühl der Ohnmacht jenes ersteren in einem solchen Grade wachsen, dass es eben das wird, welches jeder Mensch als *Gefühl des Unsittlichen* bezeichnet. Bei der Schwäche der Begierde wächst die Lust mit dem Mangel an Kraft, und der von ihr Getriebene vergisst Alles, was er hat, über dem Zuwachs an Reiz, dem er sich schwächlich entgegenstreckt. (Darin liegen, chaotisch verwirrt, einige Fragmente von richtigen Ansichten dreier, völlig heterogener Gegenstände. Der Anfang bezeichnet den wahren, psychologischen Grund des Begehrens, Aufstreben gewisser Vorstellungen wider eine Hemmung; gänzlich verkehrt damit vermengt ist eins von den Grund-Urtheilen des unpartheiischen Zuschauers, nämlich Missfallen am Schwächeren im Vergleich mit dem Stärkeren; abermals hiemit vermengt ist ein anderes von diesen Grundurtheilen, nämlich das über Harmonie und Disharmonie zwischen Einsicht und Begehrung. Die beiden letzten Puncte müssen in der praktischen Philosophie aufs genaueste bestimmt und gesondert werden; jenes erste hat seinen Platz in der Psychologie, aber nicht hier, ausser als Neben-Erläuterung.) „Nun aber wächst, durch den *Raum* einer Thätigkeit, nicht nur das Bewusstseyn der in ihr gegebenen Stärke, sondern auch, auf völlig gleiche

Weise, das der in ihr gegebenen Schwäche. *Je öfter eine Begierde Begierde wird, desto heftiger wird ihr* R e i z s t r e b e n (d. h. ihr Streben zu *dem* Gereiztwerden unserer Thätigkeit, wodurch die ihr entsprechende Lust entsteht), *desto ohnmächtiger und weichlicher die Hingebung der Seele an dasselbe seyn.* In diesen wenigen Worten liegt das, die Entstehung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit umfassende, Grundgesetz. Das unsittliche Begehren erkennen wir durch *das* Gefühl, welches dieser Zustand giebt oder ist, *in Vergleich* mit einem anderen *nicht unsittlichen.* Dieses Gefühl aber ist ein Gefühl der Schwäche, einer allgemeineren, tiefer greifenden Schwäche, als das irgend einer anderen (??). Dies wird dadurch möglich, dass die Schwäche, welche in jedem heftigen Begehren liegt, hier einen sehr grossen *Raum* der Seele einnimmt; der Raum jeder Thätigkeit aber, und also auch der mit ihr verbundenen Ohnmacht, wächst mit der Zahl ihrer Wiederholungen. Oder vielmehr: *Raum einer Thätigkeit* ist ein bildlicher Ausdruck für die von dieser letzten in der Seele zurückbleibende Anlage." Und nun ein Triumphlied über die erlangte „apodiktische Gewissheit." Rec. aber sagt, dass Hr. B. von dem Ursprung der Sittlichkeit ungefähr so viel weiss, als Einer von der Stadt, deren Thurmspitzen er aus meilenweiter Entfernung einmal gesehen hat. Einzelne richtige Bemerkungen, z. B. die im neunten Briefe, erzwungene Enthaltung des Genusses, während welcher die Begierde fortdauere, sey der Sittlichkeit gefährlich, — oder solche halbwahre und halbfalsche Sätze, wie der, man solle die Tugend nicht durch niederschlagende Affecten fördern, — man brauche sich den Genuss nicht zu versagen, wenn man nur sein Leben so ausfülle, dass man den Begierden nicht durch Müssiggang Raum gebe u. dgl., beweisen mehr die Planlosigkeit des Buches durch die unrechte Stelle, wo sie stehen, als die Einsicht des Vfs. *Eine* höchst beschränkte *Art* des Unsittlichen versteht er treffend zu bezeichnen; die Schwäche der unmässigen Begierde. „Der Unmässige isst seine Lieblingsgerichte, der Leckere trinkt seinen Wein in einer ganz anderen Seelenstimmung, als der Sittliche; denn jene sind dem Sinnenreize in ihrem schwelgerischen Genusse eben so weichlich hingegeben, als vorher in ihrem Reizstreben. Erreicht doch diese Hingebung nicht selten einen solchen Grad schwächlicher Befangenheit, dass sie nichts hören und sehen von dem, was um sie vorgeht, dass sie ein Gespräch über Gegenstände, welche sonst viel Anziehendes für sie haben, nachlässig und ohne Interesse führen, ja wohl gar in ihrem Eifer die Aufmerksamkeit für den Gastgeber aus den Augen setzen,

die ihnen doch sonst sehr am Herzen liegt, weil sie die Bedingung ist für den Genuss ähnlicher Bacchanalien." Das ist eine tüchtige Schilderung; Hr. B. versuche nun einmal mit eben so kräftigen Zügen den Feigen, Abgespannten, Faulen, Bequemen, zu bezeichnen, in dessen Seele keine Begierden Raum suchen, sondern blosse *Verabscheuungen* den Platz einnehmen, den das Reizstreben der Ehrgefühle, der Liebe, und anderer positiver Principien ausfüllen *sollte!* Er zeichne ferner die bösartige, kalt berechnete Schlauheit dessen, der, um Andere tyrannisiren zu können, klüglich damit angefangen hat, *sich selbst in strenger Zucht zu halten*, um niemals Besonnenheit und Fassung zu verlieren. Solcher Aufgaben könnte man eine Menge zusammenhäufen, um Hrn. B. *a posteriori* (da er doch das *a priori* nicht liebt) zu zeigen, wie klein der Bezirk auf dem ganzen weiten Gebiete des Sittlichen ist, wo er sich eigentlich orientirt hat. Aber was würden dergleichen Winke fruchten? Hr. B. würde solche Unsittlichkeiten, die sich aus seiner Theorie von der schwächlichen Hingebung nicht erklären lassen, dreist hinwegleugnen; etwa so, wie im zehnten Briefe, wo es heisst: „Man muss, um einen Menschen sittlich zu würdigen, seine *Werthgebung* kennen, das heisst, dasjenige, *was ihm Lust ist*, *und in welchem Maasse.* Aber *nicht diese Werthgebung selbst fällt unter die sittliche Beurtheilung (!!!)*, sondern darauf *allein* kommt es an, ob Jemand *seiner* Werthgebung gemäss gehandelt hat. *Und das ist der zweite grosse Fehler*, *dessen sich fast alle Sittenlehrer schuldig gemacht*, dass sie urtheilen, er hätte sich durch diesen oder jenen Antrieb sollen bestimmen lassen. Der Mangel eines Beweggrundes und eine zu geringe oder hohe Schätzung desselben mögen noch so scharfen Tadel verdienen: *die Sittlichkeit trifft dieser Tadel nicht, sobald keine übermässige Strebung das reine Hervortreten der Werthgebung gestört hat.*" Also einen Tadel räumt doch der Vf. ein? Welchen Tadel denn, wenn keinen sittlichen? Etwa einen der Unklugheit? und des unterlassenen Genusses? — Nach so unrichtigen Principien kann man nun wohl erwarten, dass Hr. B. sich immer weiter von der Wahrheit entfernen muss, je mehr er seine Folgerungen entwickelt. Beinahe nothwendig muss er die Ideen des Wohlwollens und der Billigkeit verkennen; daher denn auch seine Vertheidigung gegen die Einwürfe, die er sich selbst macht: seine Sittenlehre habe einen *egoistischen* Anstrich, und er lege auf die *Handlungen* als Handlungen zu wenig Gewicht, völlig verfehlt ist; allein Rec. findet keinen Beruf dazu, sich hier auf diese, von den meisten Sittenlehrern falsch behandelten Gegenstände einzulassen

Offenbarer sind die Verunstaltungen der Rechtslehre, welche sich der Vf. zu Schulden kommen lässt. Nicht genug, dass er erklärt: *unrecht* werde jede Handlung genannt, welche wir, indem wir sie selbst und ihre Folgen betrachten, *anders wünschen;* — sondern er verirrt sich so weit, zu sagen: *Recht und Unrecht, als Zweckmässigkeit und Unzweckmässigkeit*, werden nach der äussern Handlung und ihren *Folgen* gemessen; rechtmässig sey, was nach allseitiger, unpartheiischer Abwägung *als das Zweckdienlichste erscheine;* dafür verlangt er einen, *mit salomonischer Weisheit jeden einzelnen Fall*, unabhängig von *vorher* entworfenen Gesetzen, entscheidenden Selbstherrscher, und hält es für eine traurige Nothwendigkeit, dass nach vorher festgestellten Gesetzen geurtheilt wird. Und nun vollends sein Begriff vom Eigenthum! „Was mein Eigenthum ist, und worauf ich, als ein solches, einen Werth lege, das habe ich oft in Bezug auf meine Lust gedacht, während Andere, der Natur der Sache nach, dies nicht gethan haben können. (Auch wenn mir plötzlich und unerwartet ein Geschenk oder eine Erbschaft zufiele?) *Mein Verlust* (im Falle der Beraubung) *ist also, dem Lustraume oder der Werthgebung nach, und unabhängig von der Heftigkeit der Begierde, grösser, als der jedes Anderen* (eine Hypothese, die geradezu ins Lächerliche fällt, sobald man sich das Beisammenwohnen der Armen, nicht nur mit ihren Begierden, sondern auch mit ihren Bedürfnissen, und der Reichen, mit ihrem Ueberfluss und Ueberdruss, lebhaft vergegenwärtigt); *und darauf beruht in seinem ersten Ursprunge das Gebot, Niemandem sein Eigenthum zu entwenden.*" Nein! darauf beruht es nicht; und eine Lehre, die gegen die Begierden weiter nichts einzuwenden weiss, als deren *Heftigkeit*, wird auch den Grund des Rechts niemals finden. Bei weitem leidlicher sind diejenigen Theorien, welche alles Recht vom Staate ableiten, obgleich diese den Staat selbst ohne Rechtsgrund lassen. Die alte Occupationstheorie, welche das blosse *Zugreifen* zum Recht stempelt, ist freilich eben so falsch, als diese, die sich auf die vermuthliche *Grösse des Lustraums* beruft; und wenn der *unpartheiische Zuschauer* kein Gehör findet, so wird auf immer das sogenannte Naturrecht die schwache Seite der praktischen Philosophie bleiben. — Mag nun über die weiteren Verirrungen des Hrn. B. ein Schleier fallen! Rec. wünscht nicht, vom Lesen des Buches abzuschrecken; es enthält noch immer Wahrheit genug neben dem Irrthum; noch mehr: es regt auf zum Denken; und ohne ein Kunstwerk zu seyn, ist es doch gut genug geschrieben, um gern gelesen zu werden. Wer es aber vollständig beur-

theilen will: dem wird eine Bemerkung zu Hülfe kommen, die wir jetzt noch kurz andeuten wollen. Es giebt nämlich, ganz unabhängig von praktischer Philosophie, zuvörderst einen rein psychologischen Begriff von der Gesundheit des Geistes, im Gegensatze gegen die Geisteszerrüttungen; und wenn man unter den letzten auch nur den eigentlichen Wahnsinn betracchtet, so wird die Aehnlichkeit zwischen ihm und den Leidenschaften sogleich auffallen: den Leidenschaften aber nähert sich alle Begierde, sofern sie heftig tobt, und die Ueberlegung stört, verfälscht oder deren Wirkung vereitelt. Nun entspringt hieraus eine *theoretische Beurtheilung* des Menschen, ob er geistig gesund, oder wie weit er davon entfernt sey. Bei Schriftstellern, welche die wesentliche Verschiedenheit des psychologishen und des ethischen Standpunctes nicht scharf aufgefasst haben, spielt nun schon diese Art des Urtheils in die Aussagen des moralischen Gefühls hinein, und giebt ihnen eine unlautere Beimischung. Aber noch schlüpfriger wird der Boden der praktischen Philosophie durch den Umstand, dass auch der unpartheiische Zuschauer, (durch welches Symbol wir oben das, seinem wahren, allgemeinen Charakter nach, *ästhetische* Urtheil angedeutet haben,) von seinem Standpuncte herabsteigen, und sich auf die ihm eigentlich fremdartige Frage einlassen kann: wiefern die geistige Gesundheit einer bestimmten Person zugleich eine moralische sey? Oder mit anderen Worten: auf welche Weise und wie tief die sittlichen Mängel eines Individuums in seiner eigenthümlichen, geistigen Constitution begründet seyen? Ob vielleicht eine geringe, leicht mögliche, Abänderung seiner Meinungen, ob eine andere Richtung seiner Beschäftigungen, würde hingereicht haben, um ihn vor diesem oder jenem Verbrechen zu hüten, das er mag begangen haben? Ob ein Anderer, dessen zur Reife gekommene, und zur That ausgebrochene, Entschliessungen weniger Tadel verdienen, vielleicht doch im Inneren schlechter sey, als Jener, in sofern ihm viele gute Keime fehlen, die Jener besitzt, und unter günstigeren Umständen entwickelt haben würde? — *Diese Schätzung des Grades moralischer Gesundheit und Krankheit* muss, wenn sie gehörig soll vollzogen werden, durch Psychologie und Ethik *zugleich* geschehen; sehr oft aber schiebt sich ein unausgebildeter Anfang davon in die Moral-Systeme selbst hinein, wohin sie durchaus nicht gehört. Eins der gewöhnlichsten äusseren Kennzeichen dieser Verfälschung ist alsdann das Misslingen der Rechtslehre, die, weil sie *äussere* Verhältnisse zum Gegenstande hat, immer von denen verfehlt wird, welche an die Gläser der Psychologie so gewöhnt

sind, dass ihre Augen ohne dieselben Nichts mehr sehen können. — Die Anwendung dieser Bemerkungen wird sich dem Leser des angezeigten Werks von selbst darbieten; aber sie hat einen viel weiteren Umfang.

Hr. B. hat seiner Abhandlung einen Anhang gegeben, der zu fremdartig, und zu wenig selbstständig ist, um hier in Betracht zu kommen. Es sind Briefe über das Wesen und die Erkenntnissgränzen der Vernunft, gerichtet an einen anderen Correspondenten; überdies ursprünglich (laut der Vorrede) für eine andere Schrift bestimmt. Darin vertheidigt er sich am Ende gegen den, freilich zu erwartenden, Vorwurf, seine Ansicht sey sensualistisch. Gleichwohl wird er diesem Vorwurfe schwerlich entgehen. Rec. aber, der mit Hrn. B. in manchen einzelnen Puncten zufällig übereinstimmt, vermisst hier die Gründlichkeit der Untersuchung. Wenn Hr. B. einsah, dass die Vernunft kein abzusonderndes Seelenvermögen ist; wenn er schon den allgemeinen Irrthum von einem *absoluten* Unterschiede zwischen den Seelen der Menschen und der Thiere glücklich zurückgewiesen hatte: bemerkte er dann nicht, dass, um eine solche Ansicht vor Andersdenkenden zu rechtfertigen, eine ohne allen Vergleich weitläuftigere und tiefer gehende Arbeit nöthig sey, als die sich in die enge und gebrechliche Form von vier populär geschriebenen Briefen einpressen liess, gesetzt auch, diese Briefe wären weit sorgfältiger abgefasst, als sie es sind? Aber Hr. B. eilt zu sehr! und er glaubt schon am Ziele zu seyn, wenn er kaum angefangen hat, zu untersuchen. *Eine* höchst schätzbare Eigenschaft, — deren Wirken höchst nöthig ist, wenn die deutsche Philosophie nicht bis auf den letzten Faden soll verdorben werden, — besitzt er; nämlich er lässt sich von keinem Nimbus blenden. Dadurch *allein* wird aber noch nichts geleistet; es muss *Untersuchungsgeist* hinzukommen, und den verdirbt bei Hrn. B. das Kleben an der empirischen Psychologie, verbunden mit der Einbildung, er habe die Nichtigkeit der Erkenntniss *a priori* dadurch eingesehen, dass er sich von den falschen Ansichten der Kantischen Schule über diesen Punct losmachte. Empirische Psychologie ist von jeher allen gebildeten Individuen und Völkern zugänglich gewesen; die Franzosen und Engländer besitzen dafür vielleicht einen schärferen Blick, als die Deutschen. Bedürfte die Philosophie keiner weiteren Hülfsmittel: warum ist sie nicht längst, was sie seyn soll? Der Gegenstand der Beobachtung ist ja überall gegenwärtig; die Augen sind gesund; sie haben längst gesehen, was das *blosse*, unbewaffnete Auge sehen kann. Sollen sie neue Dinge sehen: so müssen ihnen neue Hülfs-

mittel gegeben werden. Und da fehlt es! Hierauf hätte selbst die empirische Psychologie, schärfer *überdacht*, Hrn. B. aufmerksam machen können. Er musste schon durch eine vorurtheilsfreie Analyse der menschlichen Vorstellungen finden, dass sie ursprünglich gar nicht *das* sind, was das *Wort* Vorstellung nach der Etymologie und nach dem gemeinen Sprachgebrauche bedeutet, nämlich Bilder von Objecten. Das ursprüngliche Material der Vorstellungen — das musste eben Hr. B. wahrnehmen, wenn auch die Schulen, *gegen* die er zu disputiren pflegt, es nicht wissen *wollen*, — sind die *Empfindungen*. Diese sind, ihrem Gehalte nach, gar nicht objectiv; sie machen nicht den mindesten Anspruch, irgend Etwas abzubilden, darzustellen, zu unserer Kenntniss zu bringen; sie sind nichts, als innere Zustände der Seele. Erst durch einen allmähligen Bildungs-Process haben sie diejenigen *Formen* angenommen, welche man Formen der Erfahrung nennt. Diesen Process kann Niemand in seinem Geschehen beobachten; denn in uns selbst ging er vor, als wir kleine Kinder waren, und uns in einem Zustande befanden, zu welchem keine Erinnerung zurückgehen kann; die Einbildung aber, als könne man ihn bei anderen Kindern beobachten, ist die kläglichste aller Erschleichungen; sie schiebt *unser* Träumen und Schlummern den Kindern unter, nach einer Analogie, die eben so gewiss ungereimt ist, als das Wachen eines Kindes und das Träumen eines Erwachsenen zweierlei, nothwendig ganz verschiedene, von ganz verschiedenen Ursachen abhängende, Dinge sind. Kann man nun jenen Bildungs-Process nicht beobachten: so bleibt er gänzlich unbekannt, wofern man ihn nicht durch Untersuchungen *a priori* zu erforschen vermag. Gesetzt aber, er bleibe unbekannt, so liegt doch wenigstens die Frage deutlich vor Augen: ob denn dieser Process, durch welchen Empfindungen anfingen, sich in *objective* Vorstellungen zu verwandeln, schon für *vollendet* zu achten sey? Insbesondere, ob wir schon zu *solchen* Vorstellungen von Objecten gelangt seyen, welche die Ueberzeugung von ihrer objectiven *Wahrheit* mit sich führen? Dazu spricht der gemeine Verstand *ja;* und jede philosophische Schule bejahet die Frage ebenfalls *auf ihre Weise*, indem sie glaubt, zur Wahrheit gelangt zu seyn. Aber dem Beobachter liegt die Thatsache vor Augen, dass weder der gemeine Verstand mit den Philosophen, noch die letzten unter einander, einig sind. Das heisst: jener Bildungs-Process geht wirklich noch fort, mit individuellen Verschiedenheiten in den verschiedenen Köpfen. Worauf kommt es nun an? Doch wohl darauf, ihn durch Kunst und angestrengte Aufmerksamkeit zur

Vollendung zu bringen. Und dazu ist der erste Schritt der, dass man ihn in seinem jetzigen Zustande genau genug betrachte, um in ihm selbst die Spuren und Kennzeichen seiner Vollendung zu entdecken, weil bei diesen Puncten die absichtliche Bearbeitung anfangen muss. — Rec. bricht hier ab; Hr. B. aber, dessen bedeutendes Talent ohne Zweifel einer reiferen Ausbildung fähig ist, wird wissen, wohin das Gesagte zielt.

Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Herausgegeben von Dr. *F. E. Beneke.* Leipzig, 1823.

Auf welche Weise des Vfs. Grundlegung zur Physik der Sitten zum Gegenstande einer Schutzschrift werden konnte, ist bekannt genug; ob aber eine Schutzschrift im gegenwärtigen Falle zweckmässig war, das liegt eben so klar vor Augen. Für ein Buch mag wohl ein zweites die Vertheidigung führen, wofern jenes unumstössliche Wahrheit, oder wenigstens reife Ueberzeugung, vorträgt; aber wie hier die Sachen stehen, würde Rec. dem Hrn. B. aufrichtig Glück gewünscht haben, wenn er selbst zuerst sein Buch vergessen hätte. Unseres Wissens ist nicht eigentlich das Buch als gefährlich betrachtet und behandelt worden; wie aber, wenn vielleicht der Vf. Ursache gehabt hätte, sich selbst zu vertheidigen? Und zwar zu allererst gegen die Ansicht, als sey es sein Fehler, die Gegenstände philosophischer Untersuchung durchgehends zu leicht zu nehmen? Gegen diesen Vorwurf möchte ein bisher so fruchtbarer Schriftsteller sich am sichersten vertheidigen, wenn er eine Zeitlang die Feder bei Seite legte. Statt dessen kündigt Hr. B. in dieser Schrift schon wieder zwei neue Schriften an! Rec. schätzt aufrichtig das Talent des Hrn. B.; allein ungern sieht er ihn stillstehen; weit lieber hätte er ihn nach einigen Jahren an einem ganz anderen Puncte seiner Laufbahn wiedererblicken mögen. — Uebrigens ist es nicht des Rec. Gewohnheit, sich zu der Rolle des Kritikers zu drängen, oder auch nur anzubieten; auch diesmal hätte er darauf eben so gern Verzicht gethan, als auf die ihm von Hrn. B. erwiesene Ehre, nicht bloss errathen, sondern öffentlich genannt zu werden; nunmehr aber ist er durch mehr, als Einen Grund aufgefordert, sich deutlich und ausführlich zu erklären.

Hr. B. steht zuvörderst in sofern still, als er sich noch immer vorzugsweise auf Jacobi beruft, mit welchem, wie er glaubt, seine sittliche Beurtheilung in allen Fällen zusammentreffen wird. Ob dem also sey, das mögen Andere prüfen, die sich gleich Hrn. B.

an Jacobi anschliessen; Rec. hat in Ansehung des sittlichen Tacts nichts einzuwenden gegen den Werth der eben angeführten Autorität; indem er jedoch deren natürliche Gränzen betrachtet, findet er ausserhalb derselben noch so Mancherlei zu erwägen, dass ihn bedünkt, Hr. B. würde eben desshalb, weil er Jacobi's Werke ohne Zweifel studirt hat, Ursache gehabt haben, sich nun weitergehend zu anderen Männern, anderen Schriften, ja zu solchen Gegenständen hinzuwenden, mit welchen sich Jacobi minder beschäftigt zu haben scheint, wohin besonders das *Naturrecht* gehört, ein Punct, auf den wir bald zurückkommen werden.

Hr. B. steht ferner still, indem er seine Sittenlehre noch immer eine Naturlehre oder Physik der Sitten zu nennen für gut findet. Wirklich scheint er, um sich selbst zu quälen, in diesem Puncte einen gordischen Knoten aus zweierlei, ganz verschiedenen, Fäden geschlungen zu haben, die nicht leicht Jemand, der sie nicht zuvor schon einzeln kannte, in dieser vollkommenen Verwirrung noch zu unterscheiden im Stande seyn wird. „*In sofern meine Sittenlehre die Natur und den Ursprung des Sittlichen und Unsittlichen, ihr Seyn und ihr Gewordenseyn, entwickelt, heisst sie Naturlehre der Sitten.*" Um diesen Knoten zu lüften, müsste man zuerst das Seyn vom Gewordenseyn trennen; alsdann entstände die Frage: Was wird hier unter dem *Seyn* oder der *Natur* des Sittlichen verstanden? Etwa die Antwort auf die Frage: *Was ist das Sittliche?* Bekanntlich haben Fragen dieser Art gar nicht das *reale Seyn*, sondern nur den Begriff, und höchstens die Bedingungen seiner Gültigkeit, zum Gegenstande; wie, wenn gefragt würde: *Was ist ein Krümmungs-Halbmesser?* worauf erstlich durch eine blosse Namen-Erklärung, dann vollständiger durch die Nachweisung, dass unendlich kleine Bogen einer Curve allemal als Kreisbogen können betrachtet werden, zu antworten wäre, ohne dass hiedurch der Krümmungs-Halbmesser irgend als ein *wahrhaft Seyendes*, in irgend einer Art von Physik einen Platz erlangen könnte, wohin er, als ein blosses nothwendiges Gedankending, durchaus nicht gehört. Nun sollte freilich Hr. B. wenigstens historisch wissen, — oder vielmehr, da er es unstreitig wirklich weiss, zu wissen sich erinnern, dass Andere auch die Sittlichkeit als ein nothwendiges Gedankending (freilich aus ganz anderen Gründen nothwendig, als aus welchen der Krümmungs-Halbmesser nothwendig gedacht wird) angesehen und dargestellt haben; er sollte demnach begreifen, dass er diesen Anderen etwas anmuthet, was sie ihm unfehlbar abschlagen werden, indem er durch ein

Wortspiel unternimmt, sie zu bereden, sie sollten die *Lehre von der Natur* (oder wesentlichen Qualität) *des Sittlichen* für gleichbedeutend nehmen mit einer *Naturlehre der Sitten*. Aber wie benimmt sich Hr. B. weiter? Mit grösster Unbefangenheit zieht er eine Parallele: „Die Physik der äusseren Natur hat die Gesetze zu entwickeln, nach welchen die Veränderungen in der Körperwelt erfolgen. Dieser nun stelle ich (?) eine Physik der Seele gegenüber (hat man damit wirklich bis auf Hrn. B. gewartet?), und als Theile dieser Physik der Seele (*vulgo* Psychologie genannt) ergeben sich: die Physik des Denkens, die Physik der Gefühle des Schönen und Erhabenen, die Physik des Rechts und Unrechts, und unter Anderem auch die Physik der Sitten, oder diejenige Wissenschaft, welche die eigenthümlichen Gesetze darstellt, nach denen die Beurtheilung des Sittlichen und Unsittlichen in unserer Seele geschieht." — Wovon redet Hr. B.? Redet er von den Naturgründen, nach welchen es im Laufe der Zeit sich ereignet, dass die Cultur, theils in dem Einzelnen, theils in der Gesellschaft, steigt und sinkt; dass die Begriffe sich läutern, die Urtheile und Schlüsse sich mehr und mehr den ewigen Gesetzen der Logik unterwerfen, dass in den Künsten der Geschmack sich erhebt, und eine Kunstgattung nach der anderen zum Vorschein kommt, dass in der menschlichen Gesellschaft aus Gewohnheiten und Verträgen allerlei Rechts-Institute entspringen, welche von ihrer ersten Strenge und Härte allmählig mehr zur Humanität übergehen; — sind es diese und ähnliche Erzeugnisse des menschlichen Geistes, welchen wir, nach Hrn. B's. Anleitung, in ihrem Entstehen zuschauen sollen? — Vortrefflich! Nur müssen wir freilich manche, nicht geringe, Vorbereitung dazu mitbringen. Wir müssen schon Logik verstehen, um mit richtigem Augenmaasse die Entfernungen zu schätzen, wie weit die Menschen, welche wir mit Hrn. B. beobachten sollen, in jedem Augenblicke noch abweichen in ihrem Denken von der allgemeinen Regel; unser ästhetisches Urtheil muss ferner im hohen Grade ausgebildet seyn, wenn wir die Geschichte der Künste als ein Fort- und Rückwärts-Schreiten begreifen sollen; überdies muss die Rechtslehre uns in ihrer wahren Urgestalt völlig klar vor Augen stehen, bevor wir die Physik des Rechts, das heisst, die Wissenschaft von dem Werden und von dem Schwanken des rechtlichen Zustandes unter den Menschen, mit irgend einigem Erfolge studiren können; — und ebenso muss die Sittenlehre, — die Wissenschaft, welche Hr. B. neu begründet zu haben glaubt, — nicht bloss gegründet, sondern vollendet vor uns stehen, ehe von einer Physik der Sitten die Rede seyn

kann! Diese Physik der Sitten nämlich hat zwei Fragen zu beantworten: erstlich, wie geschieht es, dass die Beurtheilung des Sittlichen sich allmählig im Menschengeschlechte hervorthut, und dass die Lehren, welche unter gebildeten Nationen Einer dem Anderen mittheilt, allmählig anerkannt und geläutert werden? Zweitens, wie geschieht es, dass ein zu dieser Beurtheilung theils passender, theils von ihr abweichender, Wille in den menschlichen Gemüthern sich regt, sich entschliesst und handelt, oder sich abspannt, und sich anderen, entgegengesetzten, Triebfedern gefangen giebt? Gewiss eine wichtige Untersuchung! von der aber Jeder nur in sofern etwas verstehen kann, als er selbst schon in seiner Beurtheilung des Sittlichen zur klaren Einsicht gelangt ist; denn an welchem Maassstabe sollte er sonst die unvollkommenen Bruchstücke sittlicher Beurtheilung, die er bei Anderen findet, und deren er sich aus seinen eigenen früheren Jahren erinnert, messen, um sie als unvollkommen, als in Besser- und Schlimmer-Werden begriffen, zu erkennen? Hr. B. verwechselt demnach zwei (durchaus nach allen ihren Principien und Hülfsmitteln verschiedene) Untersuchungen; und dies thut er jetzt, nachdem für beide schon längst Vieles ist geleistet worden, was er wenigstens als Vorarbeit musste gelten lassen! Uebrigens ist es nicht Hr. B. allein, dem so Etwas begegnet, es giebt auch Andere, die ein Capitel der Psychologie nicht unterscheiden können von einer Wissenschaft, die ein gewisses Product des menschlichen Geistes vorlegt; könnte man diesen zum Beispiel das geometrische Denken beschreiben: so würden sie eine solche Lehre verwechseln mit der Geometrie, dem Erzeugnisse dieses Denkens; sowie oft genug die Logik, die Regel, wie man denken soll, ist verwechselt worden mit einer Naturgeschichte des Verstandes, als ob der Verstand seiner Natur nach so dächte, wie die Logik vorschreibt, oder als wenn ein solcher idealischer Verstand, den man sich allenfalls fingiren mag, in den menschlichen Seelen wirklich anzutreffen wäre.

Der Vf. vertheidigt weiter — in derselben Verwechselung fortfahrend — seinen Satz: „Die Gesetze des Sittlichen können aus der Erfahrung erkannt werden.“ Er giebt uns folgende authentische Erklärung dieser Behauptung: „Die Bestandtheile des Urtheils und der Act ihrer Verknüpfung fallen in das, der inneren Erfahrung offen liegende, Seelen-Seyn, und ihre Entstehungsweise kann in demselben nachgewiesen werden.“ Er erklärt in einer hieher gehörigen Note auch Kant's kategorischen Imperativ für ein physisches Factum, welches müsse in der Physik der Sitten erläutert werden. Dies letzte giebt ihm Rec.

vollkommen zu. Allerdings ist der kategorische Imperativ, und ebenso jede, ältere oder neuere, Ideenlehre, ein Gegenstand psychologischer Erklärung. Aber erstlich: diese Erklärung wird Hr. B. in der Erfahrung nimmermehr finden; dazu liegt sie viel zu tief; und ganz und gar nicht auf der Oberfläche des, der inneren Beobachtung offen liegenden, Seelen-Seyns. Dies gerade konnte Hr. B. aus der Erfahrung lernen. Läge nämlich der psychologische Grund, der den Gedanken des kategorischen Imperativs hervorwachsen liess, offen für die Selbstbeobachtung da: so hätte ihn, aller Wahrscheinlichkeit nach, Kant selbst gesehen; dann hätte er nie mit Staunen und Ehrfurcht von dem wunderbaren Vermögen der Freiheit, sich selbst das Gesetz zu seyn, geredet; die ganze transscendentale Freiheitslehre wäre vielleicht niemals in die Geschichte der Philosophie eingetreten. Zweitens: Gesetzt auch, Kant hätte gewusst, was in ihm vorging, und wie sein Geist wirkte, indem er den kategorischen Imperativ aussprach: so würde er nur um desto sorgfältiger verhütet haben, nichts davon dort verlauten zu lassen, wo er eben den genannten Grundsatz als den Ursprung der ganzen Sittenlehre wollte geltend machen. Die Sittenlehre ist, wie eine Musik, die man durch Akustik und durch anatomische Beschreibung der Stimmritze nicht stören darf, obgleich vom Bau der Stimmritze die Möglichkeit des Singens, und von den Schwingungen gespannter oder elastischer Körper die Fortpflanzung des Schalles abhängt. Physik ist überall die Feindin der Aesthetik, sobald sie mit ihr zusammentrifft; obgleich ihre Freundin in vielen Fällen, wo sie ihr im Verborgenen vorarbeitet. Die Physik der Seele kann der Moral unmittelbar gar nichts helfen; hingegen zur Ausführung dessen, was die Moral vorschreibt, ist sie unentbehrlich. Es ist nichts, als Irrthum des Hrn. B., wenn er behauptet, die Wissenschaft von den Idealen sey unvollständig, und ohne Schutz wider entgegenstehende Meinungen, so lange sie keine Rechenschaft über die Entstehung der Ideale geben könne; gerade das Gegentheil liegt vor Augen: mengt man in die Aufstellung der Ideale zugleich etwas von der natürlichen Erzeugung derselben, dann beleidigt man das Gefühl der Leser, und geräth in die unangenehme Nothwendigkeit, Schutzschriften nachzusenden. Möchte Hr. B. doch zu seinem eigenen Vortheil die Physik seines Schicksals begreifen!

Und möchte er dann auch noch vor allem fernerem Schreiben und Verfechten seiner Meinungen den Theil der praktischen Philosophie studiren, worin er offenbar ein Fremdling ist, — das Naturrecht! Wie nothwendig es sey, ihm diesen wohlgemeinten

Rath zu wiederholen, davon überzeugt uns insbesondere der höchst verkehrte Satz, welchen Hr. B. so vorträgt: „Das eigentliche Object der sittlichen Beurtheilung ist in jedem Falle die innere That; doch wird dadurch die Beurtheilung der äusseren Handlung auf keine Weise ausgeschlossen, oder auch nur beschränkt.“ Diesem falschen Satze muss auf das nachdrücklichste widersprochen werden; denn er verdunkelt wenigstens zwei Dritttheile der praktischen Philosophie. Wir wollen es einmal auf die Gefahr eines Missverständnisses hin wagen, einen entgegenstehenden Satz niederzuschreiben, der freilich der Erläuterung bedürfen wird. „Das ursprüngliche und erste Object der sittlichen Beurtheilung ist in *keinem* Falle die innere That, sondern erst in den zusammengesetzten und abgeleiteten sittlichen Urtheilen ist vom inneren Thun die Rede.“ Um dies zu verstehen, muss man zuerst bemerken, dass alle unsere Urtheile über den Charakter einer Person zu den zusammengesetzten gehören; denn die Person übt den Actus der Selbstbestimmung, welchem gemäss wir sie moralisch würdigen, erst aus nach vorgängiger Ueberlegung, das heisst, nach einer inneren Berathschlagung, worin sich mancherlei Stimmen hören lassen; theils Stimmen der Klugheit, theils Stimmen des sittlichen Urtheils. Also die Person, welche uns als Gegenstand unseres Urtheils gegenübersteht, hatte selbst schon geurtheilt, und wir beurtheilen nun wieder theils die Richtigkeit ihrer Urtheile, theils deren Zusammenstimmung mit dem Willen und dem nach der Ueberlegung gefassten Entschlusse. Offenbar ist dieser letzte Punct nur dann möglich, wenn schon jenes Frühere vorangiing; soll also unter dem „eigentlichen“ Object der Beurtheilung zugleich das erste verstanden werden: so muss hier die innere That der Selbstbestimmung des Willens nach der eigenen Einsicht bei Seite gesetzt werden. Nach dieser vorläufigen Erläuterung müssen wir eine fernere Scheidung — hier nur historisch — angeben. Die Objecte der ursprünglichen Beurtheilung sind nämlich entweder Kraft-Aeusserungen, oder Gesinnungen des Wohlwollens, sammt ihren Gegentheilen, oder äussere Verhältnisse, oder endlich äussere Thaten. Die ersten beiden verdienen noch nicht den Namen eines Thuns, denn es kommt bei ihnen nicht auf das an, was durch sie gethan wird; sie sind also zwar innerlich, aber keine inneren Thaten. Die äusseren Verhältnisse aber, worauf das Recht, und die äusseren Handlungen, worauf die Billigkeit sich bezieht, sind offenbar an sich nichts Innerliches, obgleich weiterhin Rechtlichkeit und Billigkeit Charakterzüge derjenigen Personen werden, die es sich innerlich zum Gesetze gemacht

haben, den Urtheilen des Rechts und der Billigkeit, welche sich ihnen, während sie nach Aussen schaueten, unwillkührlich aufdrangen, als Maximen ihres Willens zu huldigen. Untersucht man nun weiter die einzelnen Lehren der Moral: so findet sich, dass ein grosser Theil derselben aus Analogien mit dem Rechte und der Billigkeit besteht und nur durch die unzweckmässige Absonderung des Naturrechts von der Moral ist verdunkelt worden. Darum sind solche Ansichten der Sittenlehre, welche ohne gehörige Rücksicht auf Recht und Billigkeit gefasst worden, sehr eingreifend schädlich; überhaupt aber muss man heutiges Tages vor dem Missbrauch der allgemeinen Ansichten warnen, die nicht auf specieller Kenntniss des Einzelnen beruhen. Mancher hält sich für einen Philosophen, weil er auf seine Weise ein Mannigfaltiges zur allgemeinen Uebersicht gebracht hat; hintennach sollen sich die Einzelnheiten in diese Uebersicht hineinpressen; das ist die Geschichte einer grossen Menge von Vorurtheilen, die da vorgeben, ein hoch erhabenes Wissen zu seyn. — Hier wollen wir noch einen Punct berühren, den Hr. B. als einen scheinbaren Beweis für seine Lehre benutzt: „Soll die Behauptung, dass die äusseren Handlungen Objecte für die sittliche Beurtheilung sind, einen Sinn haben: so müsste man die Sittlichkeit derselben vom *Erfolge* abhängig machen.“ Diese bekannte Bemerkung würde treffen, wenn immer nur unmittelbar vom Charakter und vom Werthe der Personen die Rede wäre. Wovon redet aber die alte Regel: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris?* Sie redet gerade von dem Puncte, den Hr. Beneke übersehen hat. Und wenn Einer den Anderen tödtlich verwunden wollte, aber ihn nicht traf: will alsdann Hr. B., dass der Richter ihn, gleich dem vollendeten Mörder, mit dem Tode bestrafe? Wie geht es zu, dass an dem Verbrechen etwas fehlt, wenn es nicht ausgeführt wurde? Wie geht es zu, dass an der Dankbarkeit etwas fehlt, wenn uns von einem Freunde in guter Meinung ein schlechter Dienst geleistet wurde? — Betrachtungen dieser Art bestimmen nicht das Allgemeine der Sittenlehre, aber sie sind ein integrirender Theil derselben, der durch die allgemeinen Principien nicht von vorn herein darf ausgeschlossen, und eben so wenig hintennach durch gezwungene Deuteleien darf verunstaltet werden, wie unter Anderem so oft schon der Lehre vom *dolus* und der *culpa* begegnet ist. Wie möchte wohl Hr. B. die culposen Handlungen, z. B. unvorsichtiges Einschleppen der Pest, schlechte Bewachung eines tollen Hundes, beurtheilen, wenn seine Sittenlehre nichts Anderes zu beurtheilen weiss, als nur innere Thaten? — Uebrigens wollen wir gegen

den Vf. nicht leugnen, dass oftmals auch eine mittelbare Beurtheilung der Handlungen vorkomme, da nämlich, wo die Handlungen bloss als Zeichen von Gesinnungen zu betrachten sind. Aber hievon sagt Hr. B. mit Recht, dass diese Beurtheilung die Sittenlehre zu einer ungeheueren Ausdehnung anschwellen würde, und desshalb nicht in die Wissenschaft gehöre.

Wir kommen nunmehr zu einem Gegenstande, wo es uns schwer wird, das, was Hr. B. richtig gesehen, und das, was er verfehlt hat, genau zu unterscheiden. Denn hier hat er die Sprache verwirrt; der Kindermord der Grönländer und das Menschenfressen bei wilden Völkern sind ihm nicht unsittlich; doch aber will er jene „Gräuel" keineswegs für: sittlich unverwerflich erklären. Dass sich die Sprache nach Hrn. B. nicht richten wird, versteht sich von selbst; uns kommt es aber auf den Gedanken an, und diesen müssen wir uns vor allen Dingen selbst entwickeln, um die wenig verständlichen Aeusserungen des Vfs. hintennach damit vergleichen zu können. Sittlichkeit ist ein Wort, dessen ganzer Sinn auf einem Verhältnisse beruht, nämlich auf dem Verhältnisse zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung. Soll dieses Verhältniss richtig seyn: so gehört dazu eine dreifache Richtigkeit, nämlich der Beurtheilung, des Willens, und ihrer Verknüpfung. Es ist ferner gewiss, dass nicht immer alles Dreies zugleich richtig, oder zugleich unrichtig ist; sondern man findet oftmals, z. B. bei rohen Völkern, unrichtige Meinungen und Gewöhnungen an der Stelle der richtigen Beurtheilung; man findet dagegen oftmals, z. B. bei verfeinerten Menschen, einen unrichtigen Willen, während die zur Beurtheilung nöthige Einsicht vollkommen vorhanden ist. Dass nun Hr. B. diese Unterschiede berührt, ist deutlich, ob er sie aber genau getroffen habe, ist zweifelhaft. Unsittlichkeit ist ihm Verderbtheit des Willens. Rec. nimmt die Worte gern genau, und wünscht daher zu wissen, ob hier Gewicht darauf soll gelegt werden, dass der Wille verdorben worden sey, in der Zeit, nachdem er vorher unverdorben gewesen, oder ob Verderbtheit hier überhaupt Verkehrtheit und Verwerflichkeit bedeute. Dieser Umstand ist hier nicht unbedeutend; denn es kommt darauf an, ob der Wille entwichen sey aus einer ehemals richtigen Verknüpfung mit dem Urtheil der wollenden und sich selbst beschauenden Person, oder ob bloss wir, die wir vom Standpuncte der Sittenlehre aus diese Person betrachten, ihren Willen, den sie selbst vielleicht gar nicht aufmerksam beachtete und beurtheilte, in unseren Augen verwerflich finden. Das Zweite ist schlimm; das Erste wäre aber offenbar noch schlimmer. Beides

heisst in gewöhnlicher Sprache unsittlich; da jedoch Hr. B. den Ausdruck in einem engeren Sinne nimmt: so hat er hier, wie es scheint, eine Gränze gezogen, von der wir nicht recht sehen, wo sie eigentlich laufe. Er äussert sich so: „Die Rohheit des Menschenfressers und der schwärmerische Fanatismus, welcher sich berechtigt glaubt, die von seinem Glauben Abweichenden zur Ehre Gottes dem Flammentode zu übergeben, sind freilich auch verdammlich; aber gewiss in ganz anderer Beziehung, als weichliche Genusssucht, oder habgieriger Eigennutz; denn während die letzten Verderbnisse in der Beschaffenheit des Willens liegen, haben jene in ganz anderen Ausartungen ihren Grund, und das Verderbniss des Willens kann mit ihnen zugleich Statt finden, oder nicht.“ Späterhin sucht er einen Vorwurf wegen der paradoxen Beispiele (Menschenfresser, Kindermord) dadurch zu beseitigen, weil das Auffallendste am wenigsten zweideutig seyn könne. Rec. findet gerade im Gegentheil dieses Auffallende so vieldeutig, dass er eben desshalb an der Bestimmtheit der dadurch angedeuteten Begriffe zweifelt. Erstens: Jene Gräuel stossen das ästhetische Urtheil in einem viel weiteren Sinne zurück, als in welchem es sittlich ist, das heisst, sich streng auf den Willen bezieht. Zweitens: Wer wird einräumen, jene Rohheit, und vollends jener Fanatismus, seyen frei von der Verderbniss des Willens? Wenn das Wohlwollen löblich: so ist der Hass verwerflich, ja schon der Mangel des Wohlwollens ist tadelhaft. Und doch sollen jene Beispiele das bezeichnen, was zwar verdammlich, aber doch nicht unsittlich sey? Ferner, Genusssucht und Habgier sollen in der Beschaffenheit des Willens liegen, und darum unsittlich seyn. Recht wohl; aber liegt denn diese Unsittlichkeit darin allein und ganz? Gerade im Gegentheil: es giebt sicher Menschen genug, die, unter verworfenen Gesellen aufgewachsen, aus Gewohnheit und Nachahmung gierig sind nach Genüssen und Gütern, die man aber der Veredelung zugänglich finden würde, wenn man ihnen das Bessere zeigte. Da ist der Grund des Uebels das mangelnde Urtheil, und der zwar schlechte, aber bildsame, Wille ist nur der Sitz eines secundären Fehlers. Noch mehr: es giebt unstreitig Menschen in der gebildeten Welt, die vor lauter Klugheit zu keinem ästhetischen, mithin auch nicht zu einem sittlichen Urtheile kommen können; bei diesen ist die Evidenz ihres Vortheils der Grund einer Verblendung, mit welcher sie jeden moralischen Gedanken als Thorheit von sich stossen. Dieser Fall ist dem vorigen ähnlich, aber noch stärker ausgeprägt. —

Doch genug! Hr. Dr. B. wird hoffentlich nicht glauben, diese

Recension sey in einer übelwollenden Absicht geschrieben; jedoch damit er sich nicht irre, wollen wir die Absicht deutlich aussprechen. Rec. ist nämlich der Meinung, dass Hr. B. weit mehr leisten würde, wenn nur Jemand das Mittel finden könnte, bei ihm das Gefühl von dem Gewichte und von der Schwierigkeit der Gegenstände, die er bearbeitet, zu vermehren. Wenn diese Zeilen dazu etwas beitragen: so haben sie ihren Hauptzweck erreicht.

System der Metaphysik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch. Von *Jakob Friedr. Fries.* Heidelberg, 1824.

Von einem so berühmten Philosophen, wie Hr. Hofr. Fries, ein System der Metaphysik zu empfangen, würde ohne Zweifel dem gelehrten Publicum höchst interessant seyn, wenn das, was es empfängt, wirklich ein neues Werk wäre. Und freilich, das Buch ist neu; über die Sache aber haben wir ausführlicher zu berichten. Im Jahre 1804 erschien vom Hrn. Verfasser ein System der Philosophie als evidente Wissenschaft; dies Buch war Seite 166 bis 386 eine Metaphysik. Etwa drei Jahre später erschien dessen neue Kritik der Vernunft; der zweite Theil dieses Werkes, (auf welchen auch hier in der Vorrede verwiesen wird,) war eine Metaphysik, oder von derselben höchstens in einigen Formen des Vortrags verschieden. Und was schreibt Hr. Hofr. Fries jetzt? Ein doppeltes Buch; Grundriss und System zugleich! Für wen? Für Lehrer? Sollen diese den Grundriss ihren Schülern in die Hand geben, und das System für sich behalten? Wer sind denn die Schüler? Ohne Zweifel solche, denen ein grösseres Buch zu theuer, oder noch unbrauchbar seyn würde, weil man durch die Kürze der Sätze ihrem Gedächtnisse zu Hülfe kommen muss! Zu was für einer Klasse von Lesern steigt denn hier die Metaphysik von ihrer Höhe herunter? Seit wann ist sie so leicht, so gemeinnützig, so klar, dass sie schon auf äusserlich bequeme Formen für Lehrer und Schüler zu sinnen hätte? — Findet der Hr. Verf. sich bloss durch sein Selbstgefühl berufen, also für die grösste mögliche Erweiterung seines Kreises zu sorgen: so fordert er eben hiedurch zugleich die Kritik gegen sich heraus, dass sie ihm zeige, wieviel seiner Metaphysik noch daran fehle, allgemein geltende Wissenschaft zu seyn. Wir können darüber sogleich zwei Worte sagen. Seine Lehre prangt vorn mit Logik, Mathematik, Erfahrung; hinten zieht sie einen mystischen Schweif nach sich, indem alles Wissen für ein Nicht-

Wissen des Wahren erklärt wird, welches letztere man nur glauben und ahnen könne. Folglich hat diese Lehre zwei Grade der Erleuchtung; wie nun, wenn Jemand, — freilich ganz wider die Absicht des Verfs., — einen dritten Grad hinzuthäte, nach Art der geheimen Orden? In Goethe's Grosscophta hebt der zweite den ersten, und rückwärts der dritte den zweiten wieder auf. Darf eine Stufe der Lehre dergestalt über die andre gebaut werden, dass dem niedern Wissen, als blosser menschlicher Vorstellungsart, die Wahrheit abgesprochen wird; was hindert denn, auch das Glauben und Ahnen, worauf subjective Gemüthszustände den *offenbarsten* Einfluss haben, wiederum für eine bloss menschliche Vorstellungsart zu erklären? Ob Hr. Hofr. Fries und seine ausgebreitete Schule diese Frage einer ernstlichen Ueberlegung würdigen werde, wissen wir freilich nicht; jedoch wünschen wir es, und werden hier, soweit die Gränzen einer Recension es gestatten, dazu die Veranlassung geben. Es dürfte sich zeigen, dass zwei Dinge *über einander* sind gestellt worden, wo es nur nöthig und erlaubt war, zweierlei *neben einander* zu stellen, um alsdann einem weit bescheidneren Glauben Platz zu machen, als einem solchen, der sich wider das Wissen auflehnen könnte, und der sich dadurch nur in gefährliche Kämpfe wagen würde. Jene Bauart der Systeme, die Alles so hoch als möglich über einander häuft, gehört dem babylonischen Thurme, und seiner Verwirrung der Sprache und der Gedanken. Das Motto des vorliegenden Buches: *μεμνήμενον, ὡς ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν*, hilft hier zu gar Nichts; es ist kein gemeinschaftlicher Maassstab, dessen wir uns, einstimmig mit dem Verfasser, bei unserm Verfahren bedienen könnten; denn seine Darstellung des menschlichen Erkenntnissvermögens ist gerade das, was wir bezweifeln.

Zuerst müssen wir jetzt wegen der Neuheit des Werks genauere Rechenschaft geben. In dem Grundrisse wird gleich im §. 1. „vorläufig und gemeinverständlich" die Philosophie ihrem *Zwecke* nach für die Wissenschaft von den Ideen erklärt; (wir wünschten, die Lehre des Verfassers hätte keinen Zweck, dann würden wir ihrer Wahrheit mehr vertrauen.) Weiter heisst es sogleich: „der wahre Zweck des Menschenlebens liegt nämlich in dem, was das Geistesleben in seiner *Freiheit* sich selbst gilt. Im Gegensatz gegen die Belehrungen durch Sinne und Erfahrung nennen wir diese Erkenntnisse des selbstständigen Geisteslebens *Ideen.*" (Diese Erkenntnisse? Welche denn? Vergebens sehen wir uns im Vorhergehenden danach um. Schöne Worte haben wir vernommen; Geistesleben, Freiheit, Selbst-

ständigkeit; aber wir sehen nichts von Erkenntnissen! Ein ominöser Mangel an Präcision des Ausdrucks gleich in den ersten Zeilen.) §. 2. beginnt: „die Grundlagen unseres Geistes sind Erkenntniss, Gemüth, und Wissenschaft;" welche dann auf Wahrheit, Schönheit, Tugend bezogen werden. Vergleichen wir das zwanzig Jahre früher geschriebene System der Philosophie als evidente Wissenschaft; so finden wir auch dort §. 1: Philosophie ist die Wissenschaft durch freies Nachdenken, und §. 3: „Dreifach stehen sich in unserm Innern entgegen, Handlung, Gefühl und das Wissen:" ebenfalls bezogen auf Tugend, Schönheit, Wissenschaft. Natürlich entwickelt sich nun die Rede in beiden Büchern nach der gemeinschaftlichen Dreitheilung; und verliert in beiden auch in gleichem Maasse die Nüchternheit, welche der Metaphysik, (die ihrer alten, ursprünglichen Bestimmung nach eine *rein theoretische* Wissenschaft ist,) um desto sorgfältiger erhalten werden sollte, je schwieriger ihre eigenthümlichen Untersuchungen sind. Ein Buch, was gleich Anfangs alle menschlichen Interessen anregt, alle Gemüthszustände in Bewegung bringt und für sich zu gewinnen sucht, wird nimmermehr eine tüchtige Metaphysik; es ist eine Treibhauspflanze, die zuviel Hitze bekommen hat. So lange sich die philosophischen Schriftsteller erlauben werden, durch Rednerei die Stimmung des reinen Denkens zu verderben, kann sich das philosophische Studium nicht wieder heben; sondern wird in seinem heutigen, gerade durch falsche Redekünste herbeigeführten, Zustande bleiben.

Der Schüler des Hrn. Hofr. Fr. lernt nun ferner in beiden Büchern beinahe gleichlautend, dass man die Philosophie — nicht etwa, wie es von Alters her war, und immer bleiben sollte, in drei Theile, gewöhnlich Logik, Physik, Ethik genannt, und durch ihre innere Natur völlig verschieden, — sondern, dass man sie *auf dreierlei Weise* theile, (damit ja keine von diesen Eintheilungen einen bestimmten und klaren Gedanken ergebe,) nämlich erstlich in *formale* und *materiale* Philosophie (welches zu der Einbildung verleitet, als ob sich die Logik bloss auf Physik und Ethik bezöge, wie sich Form eines Gegenstandes bezieht auf dessen Materie; statt dass Philologie, Arzneiwissenschaft, u. s. w. eben so wohl die logische Form nöthig haben, als die durch ihre Materie bestimmten Theile der Philosophie;) ferner in *speculative* und *praktische* Philosophie, (wo beide Glieder der Eintheilung falsch bestimmt sind, denn die Logik speculirt nicht; weil dazu ein bestimmter Gegenstand gehören würde; und die reine Aesthetik ist an sich weder eine speculative, noch

eine praktische Wissenschaft;) endlich in *reine* und *angewandte* Philosophie, — doch hier findet sich eine kleine Variante zwischen den Büchern. Nämlich 1804 trat Kritik der Vernunft *zwischen* Logik und Metaphysik; 1824 kann reine Philosophie nur als Kritik der Vernunft mit Glück bearbeitet werden; an welchem Glücke Rec. stark zweifelt, weil er eine *reine* Philosophie, im Sinne des Hrn. Verfs., überhaupt nicht anerkennt. Beide Bücher vereinigen sich jedoch bald wieder, indem sie philosophische Anthropologie (in den Augen des Rec. ein System von Erschleichungen) zur Vorbereitungs-Wissenschaft aller Philosophie machen. §. 12. verhängt nun vollends über die praktische Philosophie das grösste Unglück, was ihr begegnen kann. Die Metaphysik wird nämlich hier in *Einheitslehre* und *Zwecklehre* getheilt; mit dem Bemerken: die Einheitslehre enthalte alle Schwierigkeiten der philosophischen Wissenschaft in sich; gebe aber zugleich die Grundform der ganzen metaphysischen Erkenntniss, und *mache daher auch die praktische Philosophie von ihren Schwierigkeiten abhängig*. Dahin ist es gekommen, weil Kant unbehutsam von einer *Metaphysik der Sitten* redete! Hätte Rec. keinen anderen Grund, als diesen, sich gegen die ganze Lehre des Hrn. Fr. zu erklären, so würde die absolute Nothwendigkeit, Pflicht und Recht vor metaphysischen Zweifeln zu hüten, ihn dazu zwingen. Was sollte wohl daraus werden, wenn auch nur die Erschleichungen jener eingebildeten Vorbereitungswissenschaft, — vollends aber wenn die gesammte Skepsis, welche in alten Zeiten aus falschen Systemen entstand, und in neuern, künftigen Zeiten noch daraus entstehen wird, eingreifen könnte in das *unmittelbare Urtheil*, in die ursprüngliche Evidenz, wodurch das Gewissen jedes und aller Menschen einhellig erhalten wird, mitten unter metaphysischen nicht nur, sondern selbst religiösen Streitigkeiten? Doch es hat hiemit keine Noth! Hr. Fr. hat sich hier dem gemeinsten Urtheil des gesunden Verstandes auf eine Weise bloss gestellt, die den Rec. aller weitern Bemühung überhebt.

Unmittelbar auf obige Erwähnung der *Einheitslehre* folgt eine zweite dreiste Behauptung, die indessen das Verdienst hat, zu zeigen, dass der wunderliche Name nicht mehr und nicht weniger bezeichnet, als eben was in der allgemeinen gelehrten Sprache *Metaphysik* heisst. — „Gewöhnlich theilt man diese Einheitslehre ihren Gegenständen nach in Lehren vom Wesen der Dinge überhaupt, und Lehren von der Seele, der Welt und der Gottheit. Diese Eintheilung entspricht aber der richtigen Methode nicht. (Warum nicht?) Dieser kommt Alles auf den

subjectiven Unterschied der menschlichen, natürlichen und idealen Ansicht der Dinge an. (Warum?) Wir theilen daher in die Lehre von der natürlichen und idealen Ansicht der Dinge, oder in niedere und höhere Metaphysik, oder in Naturphilosophie und speculative Ideenlehre.“ Hier ist Rec. nicht gewiss, ob noch alles so stehe wie vor zwanzig Jahren. Damals folgte nach der Grundlehre der gesammten Metaphysik erst Physik, dann Ethik; jetzt scheint die Sache doch wirklich etwas bunter und krauser geworden zu seyn. Denn nunmehr liegt die speculative Ideenlehre noch in der Einheitslehre, aber sie findet ihre Anwendung in der praktischen Philosophie. Letztere aber theilt sich, (um ja keine Künstelei gesuchter Analogien zu übergehen,) ganz analog dem Vorigen erstlich in *praktische Naturlehre*, und zweitens in praktische Ideenlehre oder Weltzwecklehre; desgleichen hat die praktische Naturlehre wieder drei Theile, nämlich *a*) allgemeine praktische Naturlehre, deren rein philosophischer Theil die allgemeine Pflichtenlehre ist, *b*) praktische innere Naturlehre, Sittenlehre, deren reiner Theil die philosophische Tugendlehre ist; und *c*) praktische äussere Naturlehre, deren rein philosophischer Theil die philosophische Rechtslehre ist. Die Weltzwecklehre enthält zwei Theile: *a*) praktische Glaubenslehre, oder Lehre von den *logischen Ideen*, *b*) philosophische Aesthetik, Metaphysik des Schönen und Erhabenen, *Ahnungslehre*, Lehre von den ästhetischen Ideen. Am Ende kommen neun Wissenschaften heraus, die zur Darstellung der ganzen philosophischen Wissenschaft gehören sollen; wobei natürlich viele Unterabtheilungen nicht mitgezählt sind. In dem System haben wir auch eine „*Demagogik in edler Bedeutung des Worts*“ gefunden! Wer, wie der Rec., seit einer langen Reihe von Jahren allerlei philosophische Bücher durch seine Hände gehen lassen musste, der weiss, dass die Lust, neue Namen für allerlei Wissenschaften nach beliebigem Zuschnitt zu machen, zu den *unschuldigen* Spielen gehört, denen eine ernste Kritik entgegen zu setzen nur lächerlich seyn würde. Liesse sich Rec. von Hrn. Fr. auf ähnlichen Belustigungen ertappen: so würde dieser es unstreitig unter seiner Würde achten, darüber nur ein Wort zu verlieren. Mag denn auch hier der Widersinn, dass Pflichtenlehre eine Art von *Natur*lehre seyn soll, auf sich beruhen!

Beim dritten Capitel, überschrieben: *Genauere Betrachtung der ganzen metaphysischen Aufgabe*, dürften wir doch endlich hoffen, den wahren metaphysischen Ernst eintreten zu sehn; dessen Angelegenheit es ist, dasjenige Nachdenken über

Geist und Natur herbeizuführen, welches frei von Willkühr und Gewöhnung, den Problemen gebührt, die sich allgemein einem Jeden aufdringen. Denn die Rede war doch wohl nicht von einer beliebigen Aufgabe, dergleichen man sich viele, gleich Rechen-Exempeln, aussinnen kann; sondern von dem Aufgegebenen, was den denkenden Geist treibt und quält, was ihn in Unruhe und Zweifel versetzt; und wir suchen bei dem wahren Metaphysiker einen solchen Lauf der Gedanken, der jenes Treiben und Quälen befriedige, jene Unruhe endige; dergestalt, dass man uns zeige, eine *andre* Wendung des Denkens könne man nicht nehmen, weil keine andre dem gegebenen Anstoss in seiner wahren Richtung angemessen seyn würde. Wo keine solche Nothwendigkeit einleuchtet, da werden Verschiedene sich ihre eignen Wege suchen; wozu aber sollten sie gar einem solchen Führer folgen, der sich nicht einmal die Mühe giebt, entscheidende Gründe aufzusuchen, die *seinen* Weg ausschliessend empfehlen? — Rec. bittet den Leser, dies erst bei sich selbst zu überlegen; denn freilich, wer das vorliegende Buch schon deswegen sich aneignen möchte, weil es überhaupt ein Buch, eine Metaphysik, und zwar des Hrn. Hofr. Fries ist, folglich zur neuern Literaturgeschichte gehört: der mag es nehmen wie er es findet. — Und was lehrt denn Herr Fr.? „Jeder Lehrer kann hier mehr oder weniger nur seine Meinung geben; daher stelle ich hier voraus das blosse Skelet *meines Philosophems* in den Tafeln seiner Grundbegriffe auf. Hierbei findet sich das Eigenthümliche meines Philosophems in der Lehre von der religiös-ästhetischen Welt-Ansicht. Diese beruht auf Kant's transscendentalem Idealismus, dessen Lehre sich mir kurz so darstellt: Wir finden die Gesetze der *Natur* mit den Gesetzen der *Idee* in den Beurtheilungen des täglichen Lebens *in Widerstreit* auf folgende Weise: 1) nach dem Gesetze der Beschaffenheit behauptet die Natur die *Abhängigkeit des Geistes vom Körper*, 2) nach der Grösse, die *Abhängigkeit des unendlichen Weltganzen* von Raum und Zeit, 3) nach der Gemeinschaft, die *gegenseitige Dependenz aller Wesen von einander;* 4) nach der Gesetzmässigkeit überhaupt, *Abhängigkeit vom Schicksal;* die Idee hingegen behauptet *Selbstständigkeit des Geistes, Vollendung des unabhängigen Weltalls, Freiheit des Geistes, und eine lebendige Gottheit.* Diesen Widerstreit löset der transscendentale Idealismus, indem er die Naturgesetze *nur* als Gesetze der *sinnlichen* Auffassung für den Menschen gelten lässt, und *gegen diese beschränkte endliche Wahrheit den Ideen die vollendete ewige Wahrheit des Wesens der Dinge selbst zuschreibt.*" Rec.

traute kaum seinen Augen, als er dieses nackte Geständniss blosser Gewöhnung und bloss subjectiven Fürwahrhaltens las. Es kommt aber noch stärker! „Um die Naturkenntniss *wissen* wir" (nämlich dergestalt, dass wir an unser eigenes Wissen nicht glauben!) „an die ewige Wahrheit" (die von jenem Wissen das gerade Gegentheil ist,) „*glauben* wir, und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung" (das ächte ästhetische Urtheil durch eine fremdartige Beimischung betäubend) „die ewige Wahrheit auch für die Naturerscheinungen an" (von denen wir laut den nur eben zuvor angeführten vier Gegensätzen, glauben, dass sie der ewigen Wahrheit gerade entgegengesetzt sind!) Der *unerweislichen* (!!) Grundwahrheiten werden wir uns durch ein unmittelbares *Wahrheitsgefühl* bewusst;" (damit das nackte Vorurtheil doch einen wohlklingenden Namen bekomme!) „Unsre Berufung auf dieses Wahrheitsgefühl ist weder mystisch noch sonst schwärmerisch." (Und wie wird dieser Vorwurf abgelehnt?) „Aller Mysticismus besteht in der Verwechselung gedachter Erkenntnisse mit Anschauungen" (beliebige Worterklärung!); „wir unterscheiden aber das Wahrheitsgefühl vom Anschauungsvermögen," (ohne den Vorzug des einen vor dem andern darzuthun.) — Recht füglich können wir hier folgende Worte des Hrn. Verfs. einschalten: „Es versteht sich, dass wir hier nur mit einer subjectiven Deduction zu thun haben von dem, was die menschliche Vernunft weiss, glaubt, und ahnet. Hingegen findet nun freilich noch ein unverbesserlicher Skepticismus Statt, der sich auf die Vorstellung gründet, dass *mir* meine Vernunft ja selbst nur *erscheint*, und *mir* also Niemand die Idee der transscendentalen Realität garantiren könne. Dieser Skepticismus findet aber nur für die getrennte reflectirende Vernunft Statt, und nicht für die unmittelbare Thätigkeit derselben; indem eben dieselbe Vernunft, die sich hier mittelbar in ihren eigenen Begriffen verwirrt, unmittelbar doch die angegebenen Erkenntnisse in sich hat." Diese Stelle ist der Anfang des §. 323 des Systems von 1804; man sieht, dass der Verf. sich treu geblieben ist. Statt des beschriebenen unverbesserlichen Skepticismus setze man nun die klare und vollständige, aus *Untersuchung* entsprungene Ueberzeugung, dass alle jene vorgeblichen Erkenntnisse, in sofern sie als etwas der Vernunft ursprünglich Inwohnendes beschrieben werden, den Stempel einer falschen Psychologie an sich tragen, deren Argumente auf ihrer *Unwissenheit* in Hinsicht der allmähligen Erzeugung und Fortbildung menschlicher Vorstellungsarten beruhen: so weiss man, im Allgemeinen, wie die Erwiederung des Rec. lauten würde,

wenn hier der Ort wäre, die eigne Lehre zu entwickeln. Aber darauf kommt hier nichts an. Es ist genug zu fragen: was denn wohl Hr. Fr. von so vielen ältern, redlichen, scharfsinnigen Denkern meine, die sich um die Wissenschaft dergestalt verdient gemacht haben, dass ohne sie wir Alle weder von Kategorien noch von Ideen, weder von Idealismus noch von Realismus reden würden; — ob er sich denn herausnehme, ihnen eine Vernunft abzusprechen, die er bei seinen Schülern voraussetzt; und ob ihm nicht schwindelt bei der Dreistigkeit, von einem Wahrheitsgefühl zu reden, dessen unmittelbare Aussprüche klar und zuverlässig seyn sollen, während doch jene Männer, wenn es bloss *darauf* ankäme, sich die unsägliche Mühe ihres Forschens und Zweifelns völlig hätten sparen können? Solche Dreistigkeit scheint fast Spott über Andersdenkende, denen man Hochachtung schuldig ist! Weit entfernt, eine solche *Gesinnung* bei dem Hrn. Verf. auch nur für möglich zu halten, glauben wir ihn doch erinnern zu dürfen, welche Consequenzen an seinen *Meinungen* kleben; und wie gefährlich es ist, wenn man sich erlaubt, die Regel, die schlechterdings unverletzlich seyn sollte, zu übertreten, *dass Gefühle sich nicht in Untersuchungen mischen dürfen*. So wie dies geschieht: ist die Würde der Wissenschaft beleidigt; und es verräth sich, dass der strenge Fleiss der Untersuchung irgendwo war unterbrochen worden.

Doch wir wollen den Verf. über diesen Punct weiter hören und prüfen. „Ueberhaupt ist freilich jede Berufung auf Gefühle schwärmerisch, wenn der Verstand damit die Rechtfertigung seiner Behauptungen verweigern will. Wir hingegen geben eine Rechtfertigung für jeden Ausspruch des Wahrheitsgefühls in der *Deduction* desselben.“ Also auf die Frage: *was heisst Deduction?* kommt hier Alles an. Hierüber will uns in dem System von 1804 der Anfang des zweiten Abschnitts belehren; wo die Grundlehre der Metaphysik eben die Wissenschaft der transscendentalen Deduction aller Principien *a priori* seyn soll. Es heisst dort: „*jede Erkenntniss a priori kommt uns in irgend einem allgemeinen Urtheile zum Bewusstseyn.*“ (Ehe wir weiter gehn: schon dies ist unrichtig. Durch Urtheile erkennt man Bestimmungen eines Subjects durch seine Prädicate; dabei muss die Gültigkeit des Subjects schon vorausgesetzt werden. Niemand lernt durch den Satz: *Ich bin*, sein eignes Daseyn; als ob das Ich erst eine problematische Vorstellung wäre, der nachher das Prädicat Seyn erst beigelegt würde; sondern die Urtheilsform ist hier für das Erkenntniss ganz unnütz; und hilft auch nichts gegen nachmalige speculative Zweifel, welche das Sub-

ject trotz dem Selbstbewusstseyn, zu vernichten drohen. Dagegen bestimmt der Satz: *der Raum hat drei Dimensionen*, allerdings das Subject zu einer Erkenntniss seiner Beschaffenheit; aber auch diese Erkenntniss gilt nichts mehr, als was der Raum selbst gelten kann. Will man Erkenntnisse *a priori* nachweisen, so zeige man Subjecte, die nicht Gefahr laufen als Täuschungen verworfen zu werden, dann erst kann von weiterer Bestimmung derselben durch Prädicate die Rede seyn. Eben deswegen hat man die vorgeblichen Erkenntnisse *a priori* intellectuale *Anschauungen* genannt, weil selbst der Schein der Erkenntniss verloren geht, wenn man sie ursprünglich zu Urtheilen macht. „Die vollständige Erkenntniss durch Urtheile ist die wissenschaftliche. In der Wissenschaft ist deren Inhalt durch die nicht weiter zu zergliedernden Begriffe und unerweislichen Grundsätze derselben gegeben und bestimmt.“ (Die Zergliederung gehört gar nicht hierher. Es kommt nicht darauf an, ob ein Begriff einfach oder zusammengesetzt sey, wenn man seine Gültigkeit beurtheilen will; die einfachsten Gedanken können eben so gut leere oder willkührliche Vorstellungen seyn, als die verwickelten.) Alle Erkenntniss *a priori* beruht also (!) auf unmittelbar wahren, unerweislichenGrundsätzen.“ (Nach dem Obigen müsste sie auf Grund*begriffen* ruhen; wie aber, wenn es gar keine unmittelbare Erkenntniss *a priori* giebt?) „Nach dem logischen Satze des Grundes ist aber jeder Satz nur eine mittelbare Erkenntniss, und muss in einer unmittelbaren begründet seyn. *Diese unmittelbare wird nun entweder für sich als Anschauung wahrgenommen;*“ (da würde sie allen Zweifeln Preis gegeben seyn, welche sich jede Anschauung muss gefallen lassen, sobald die Reflexion dazu kommt, die man nicht durch Machtsprüche tödten kann,) „*oder sie kommt uns nur erst mittelbar durch den Grundsatz zum Bewusstseyn;*“ (das hebt gar die Voraussetzung einer *unmittelbaren* Erkenntniss direct und ohne Rettung auf!) „Wodurch sollen wir also ihn selbst sichern? Es bleibt hier nichts übrig“ (gewiss nicht!) „als: *den Ursprung derjenigen Erkenntniss, die durch ihn ausgesprochen wird, subjectiv in der Vernunft nachzuweisen.*“ Was ist das? Wie kennen wir denn die Vernunft? Doch wohl durch das Selbstbewusstseyn. In der also erkannten Vernunft sollen wir etwas nachweisen; das Etwas wird mithin nachgewiesen *im Bewusstseyn*; demnach sind wir uns, gegen die Voraussetzung, doch des Grundes unmittelbar bewusst! — Eine so verworrene Rede, wie die angeführte des Verfs., wird Niemanden lehren, was denn transscendentale Deduction seyn solle. Errathen aber lässt sie frei-

lich, dass der Verf. sich verwirrt fühlte, da er unternahm, das *Unerweisliche*, von dem er wohl wusste, dass es vielfach bezweifelt werde, dennoch als gewiss, und zwar *unmittelbar gewiss*, nachzuweisen; wohin eben die oben gerügte Dreistigkeit liegt, Andersdenkende durch Machtsprüche zurückzuschrecken; anstatt bessere speculative Hülfsmittel herbeizuschaffen, und ein kräftigeres Denken zu beginnen. Doch wir wollen sehen, ob das neue Buch besser ist wie das alte! Wir schlagen im Register den Artikel *Deduction* nach; — und finden abermals Verwirrung und Schwäche statt Klarheit und Kraft! „Die Begründung der Urtheile unmittelbar aus der Anschauung ist die *Demonstration;* die der philosophischen unmittelbaren Behauptungen die *Deduction.*“ (Beliebige Worterklärungen!) Die Deduction ist hier die schwerste Aufgabe (wir warten auf die Lösung derselben, — finden aber statt derselben allerlei Erzählung von Platon, Aristoteles, Locke, Leibnitz, Kant, — und am Ende folgende Hoffnungen und Bekenntnisse:) „Hier ist nun nach Kant noch eine gründlichere Theorie unserer erkennenden Vernunft auszubilden geblieben, durch welche die Natur jener Formen der rein vernünftigen Erkenntniss deutlicher eingesehen werden kann. Aus dieser Theorie der Vernunft *hoffe ich* die Rechtfertigung, das heisst die Deduction aller Principien *a priori* für die menschliche Erkenntniss geben zu können.“ So endet der Paragraph mit der *leeren Hoffnung;* unmittelbar darauf fängt der folgende ganz dreist an: „Jetzt wird es *klar* seyn, dass wissenschaftliche Erkenntniss *nur* (!) vermittelst ihrer durchs *Gefühl der reinen Vernunft* gegebenen ersten Voraussetzungen bestehen kann.“ Da haben wir das Bekenntniss der *Gefühlsphilosophie;* nun sind auch die schönen Redensarten nicht mehr weit, mit denen sie gewohnt ist, sich zu schmücken. „Das Wissen ist die dem Menschen aufzuzwingende Ueberzeugung, hingegen die Principien der idealen Erkenntniss machen sich uns *gleichsam* (!) nur in einer Ueberzeugungsweise *mit Freiheit* geltend, welche wir als *reinen Glauben* dem Wissen *entgegensetzen*, (natürlich um den Zwang, *der nicht zwingt*, abzuwerfen; welches gewiss wohl gethan ist, denn wer wird sich binden lassen mit Zwirnsfäden, die man beliebig zerreissen kann?) „Um aber das ganze Verhältniss dieses Glaubens zur Erkenntniss deutlich zu machen, muss man erörtern, dass *unter den im Glauben gefassten Principien der ewigen Wahrheit gar keine Beweise geführt werden;*“ (Rec. muss hier doch wirklich einmal auf die verschrobene Sprache aufmerksam machen; und fragen, ob die Gefühls- und Glaubens-Philosophie die Beweise so tief heruntersetzt,

dass sie die *Beweise unter den Principien — nicht zu führen*, und Principien *im* Glauben zu fassen, im Ernste für nöthig hält? Man findet doch bisher noch Einige, die zwar auch glauben und fühlen, weil sie nicht verstehen zu denken, aber dabei sich wenigstens einer reinen Sprache befleissigen;) „sondern die *Ahnung* der ewigen Wahrheit hier im Schönheitsgefühl durch ästhetische Urtheile die Anschauung und mithin das Wesen der Dinge den Ideen des Glaubens unterordnet;" (Rec. sagt hier kurz, dass er so gebieterische Urtheile, die sich unterfangen könnten über das Wesen der Dinge abzusprechen, nimmermehr für ästhetische Urtheile anerkennen wird. Es ist das erste Kennzeichen des ächten Geschmacks-Urtheils, dass es gar nichts fordert und setzt, sondern bloss das Vorgefundene lobt oder tadelt.) — Auf die Gefahr hin, den Leser zu ermüden, muss Rec. gleichwohl, damit dem Hrn. Verf. weder scheinbar noch wirklich unrecht geschehe, auch die S. 112 noch aufschlagen, die ebenfalls, dem Register zu Folge, verspricht, zu lehren, was Deduction sey. Sie fängt leider wiederum an, weitläufig zu sagen, dass die Deduction kein Beweis sey, — wir wollen aber eben wissen, was sie denn sey? „*Die Deduction hat es nur damit zu thun, wie ein Begriff oder ein Urtheil subjectiv im Geiste entspringt.*" Nun wohl! Dieses *Wie* wünschen wir nun gerade zu erfahren! Aber ein Paar Zeilen weiter ist wiederum die Rede von *Kant!* Vielleicht wird uns der Verf. sein Geheimniss indirect anvertrauen; indem er uns zeigt, worin Er es besser gemacht habe als Kant. „Die Kategorie versieht Kant allein mit seiner Deduction, das heisst, er zeigt, dass die Kategorien nothwendig auf die Erfahrung angewendet werden müssen, indem sie eine objective, nur denkbare Verbindung enthalten, welche eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sey. Nach dieser Ansicht ist dann keine Deduction der Ideen möglich, denn diese können in der Erfahrungserkenntniss nicht angewendet werden. Dies ist alles richtig, scheint mir aber unvollständig. Wir dürfen, um der durchgängigen subjectiven Wendung der Speculation treu zu bleiben, der objectiven Gültigkeit der Sinnes-Anschauungen im Voraus keinen Vorzug einzuräumen, sondern untersuchen alle Erkenntnissweisen gleichmässig nur als Thätigkeiten unseres Geistes. Dann erhalten wir Deductionen gleichmässig für alle Principien *a priori.*" Hier könnte man fast Hoffnung schöpfen, wirklich etwas zu lernen. Zwar spielt diese sogenannte „subjective Wendung" die ganze Metaphysik in die Psychologie hinüber; doch gleich viel! Wenn nur diese Psychologie tief genug geht, um den Zusammenhang und Ursprung der meta-

physischen Begriffe aufzuklären; wer wird hier nicht gerne lernen? Aber — wie soll das möglich werden *ohne Beweise?* Die *empirische* Psychologie, mit allen ihren Nothbehelfen, Unvollständigkeiten, zufälligen Anhäufungen, Worterklärungen und schwankenden Begriffen, kennen wir lange; der tiefere Zusammenhang liegt einmal nicht auf der Oberfläche der Erfahrung; und wer Beweise verschmäht, wird immer nur Meinungen anzubieten haben, für die es kein Ruhm ist, dass sie der Speculation eine subjective Wendung anmuthen und anpreisen. Hr. Fr. nun *fürchtet* sogar, man habe seine Deductionen mit Beweisen verwechselt. Und warum fürchtet er das? weil sein Philosophem widerrechtlich zu den *empirischen* sey gerechnet worden. Wirklich, das sieht aus nach einer Sprachverwirrung. Wenn man ihm Schuld gab, seine Deductionen seyen nichts als Berufungen auf Empirie, Einbildungen innerer Erfahrung, so geschah ihm gerade recht; denn sie sind, nach allem, was hier angeführt worden, und was weiterhin noch vorkommen wird, wahrhaft nichts weiter als das. Gerade nun, indem man ihm dies zur Last legte, vermisste man Beweise, die er hätte geben sollen; man war also weit entfernt, ihm Beweise zuzutrauen, die er nicht gab und nicht hatte.

Um nun den Leser endlich einmal aus dem Dunkel herauszuführen, worein ein verwirrter sich oft wiederholender Vortrag uns gestürzt hat, wollen wir eine, auf das Obige bald folgende, längere Stelle hier abschreiben, aus welcher die Eigenthümlichkeit, aber auch die Dürftigkeit des ganzen Unternehmens, unmittelbar einleuchten wird. Nachdem nämlich Hr. Fr. das Deduciren zur Aufgabe der Vernunftkritik gemacht, (man soll, sagt er, aus der Natur unserer Vernunft nachweisen, warum sie gerade dieses System metaphysischer Principien in sich trage,) nachdem er nochmals erklärt hat, die philosophischen Grundsätze seyen keine Axiome, und ihre Anwendungen lassen sich nicht im Beweisgange aus ihnen ableiten, sondern sie seyen Kriterien für unsere Beurtheilungen im täglichen Leben, und liegen *im Gefühl* allen menschlichen Beurtheilungen zum Grunde, als leitende Maximen in einem inductorischen Gedankengange: fährt er fort: „Solche Kriterien sind z. B. die metaphysischen Grundsätze der Beharrlichkeit der Wesen und der Bewirkung, dass allem Wechsel in den Erscheinungen unveränderliche Wesen zum Grunde liegen, und alle Veränderungen nach nothwendigen Gesetzen von Ursachen abhängen. Diese unveränderlichen Wesen und diese Ursachen erkennen wir nie anschaulich, sondern wir denken sie nur zu dem Wechsel der Erscheinungen

hinzu. Der erst genannte Grundsatz wird uns eine leitende Maxime für alle kategorischen Naturbeurtheilungen, deren Gültigkeit wir in den inductorischen Beurtheilungen der Erfahrung immer voraussetzen, und auf ähnliche Weise leitet der andere unsre hypothetischen Beurtheilungen. Wir nehmen in der Natur bestimmte *Veränderungen* wahr, da setzen wir metaphysisch voraus, dass diese nur die *Eigenschaften unveränderlicher Wesen* betreffen, und durch nothwendige Ursachen bestimmt seyen. Welches diese Wesen und Ursachen für den bestimmten Fall der Erfahrung aber seyen, das bestimmt hier das metaphysische Gesetz nicht, sondern es fordert uns nur auf, durch inductorische Ausbildung der Erfahrungen hier Wesen und Ursache aufzusuchen. Unsre Beurtheilungen haben also erst dann ihre wissenschaftliche Vollständigkeit erlangt, wenn der Wechsel der Erscheinungen aus Gesetzen erklärt werden kann, nach denen unveränderliche Wesen wirken, wenn wir z. B. Bewegungen nach den Gesetzen erklären können, nach denen die Massen selbst auf einander wirken. — Auf ähnliche Art ist die Idee der persönlichen Würde des Menschen ein Grundsatz der praktischen Metaphysik. Wir können aus diesem Grundsatze keineswegs ableiten, wie Menschen in Gemeinschaft mit einander kommen und wie sich ihr geselliges Leben ausbilde. Sondern wenn die Erfahrung erst gezeigt hat, wie uns die Sprache zur Geistesgemeinschaft führe, und wie wir für den Gebrauch der Sachen in der Körperwelt zusammen wirken müssen, *wie wir also der Gültigkeit von Verträgen* und Gesetzen *bedürfen*, und *darum* Gesetzgebung im Staate nöthig haben, so tritt jener Grundsatz nur als Kriterium in unsre Beurtheilungen ein, und giebt ihnen sittlichen Geist. Er bestimmt den sittlichen Werth der Treue und des Gehorsams gegen die Gesetze, und entscheidet, dass nur solche Verträge und Gesetze etwas taugen, welche der Gerechtigkeit, der Ehre und der Freundschaft genug thun. Auf eine dunklere Weise legt also das Gefühl allen unsern Beurtheilungen in der Anwendung die philosophischen Grundgedanken zu Grunde."

Diese Stelle regt allerdings an zwei Orten das Gefühl auf; aber nicht zu ihrem Vortheil. Zuvörderst: wenn wir von einer metaphysischen Voraussetzung hören, dass die Veränderungen, die wir in der Natur wahrnehmen, nur die Eigenschaften unveränderlicher Wesen betreffen: so fühlt ohne Zweifel der aufmerksame Zuhörer, dass dieses *Nur* irgend eine Bedenklichkeit zur Seite schieben will, die wohl entstehn könnte, wenn die Veränderungen etwa nicht bloss die Eigenschaften, sondern das

Wesen selbst beträfen, welches diese Eigenschaften hat. In der That möchte wohl etwas Seltsames, ja Verkehrtes gefühlt werden, wenn Jemand sagen wollte, das veränderte Wesen sey nach der Veränderung nicht mehr das gleiche, was es vor der Veränderung war. Die Rede klingt nun freilich viel bequemer, wenn sie dem Wesen lieber Eigenschaften beilegt, die es annehmen und ablegen kann, wie man ein Kleid aus- und anzieht! Aber man fühlt auch so noch etwas Unbequemes in dem Worte *Eigenschaft*; welches dem Sprachgebrauche gemäss Anspruch darauf macht, anzugeben, *was das Ding sey*, zum Unterschiede von andern Dingen, die durch andre Eigenschaften bestimmt sind. Giebt man nun diesem Gefühle nach: so kommt es endlich gar dahin, dass man sich aus dem vorigen Gefühle ganz heraus versetzt findet; indem die Bedenklichkeit, die gleich Anfangs zur Seite sollte geschoben werden, nun gerade erst recht erwacht. Eine Veränderung der Eigenschaften ist eben eine Veränderung dessen, was das Ding ist; das heisst, des Dinges selbst. Und hiemit fängt nun in der That ein wahres metaphysisches Nachdenken an, indem es sich zeigt, dass mit der vorhin heraus gefühlten oder deducirten oder in der Vernunft durch psychische Anthropologie nachgewiesenen Kategorie der Causalität durchaus nichts anzufangen ist, vielmehr dieselbe sich in völligen Widersinn auflöset, so lange sie dabei bleibt, durch nothwendige Ursachen jenes *Nur* herbeiführen zu wollen, welches schon *Zuviel* ist, und dem Dinge keineswegs erlaubt, unveränderlich zu bleiben. Hätte Hr. Hofr. Fries diesem Gefühle Sprache gegeben: dann würde Rec. ihm einräumen, er habe eine Metaphysik geschrieben. — Ein ganz anderes, von dem vorigen specifisch verschiedenes, Gefühl verursacht die andre Stelle, wo die *Erfahrung* zeigen soll, wie wir der *Gültigkeit* von Verträgen bedürfen: als ob diese Gültigkeit erst müsste gelernt werden, und als ob sie mit den Bedürfnissen käme und ginge; — wobei eine sehr schlimme Verwechselung der Frage, welche Verträge etwas taugen, mit der andern Frage, weswegen die Verträge, schon bloss als solche, und ganz ohne Rücksicht auf Tauglichkeit und Untauglichkeit, einen ehrfurchtgebietenden Charakter an sich tragen, im Hintergrunde liegt. Wäre hier die Rede von Naturrecht: so würde Rec. diesen Knoten hier auflösen; allein Naturrecht ist nicht Metaphysik; und wer nicht daran *glauben* will, dass *Metaphysik der Sitten* ein Unding ist, der wird es wenigstens *fühlen*, wenn er das Vorstehende genau vergleicht, und die beiden Stellen, bei denen wir angestossen sind, zusammenhält.

Alles, was hier bisher von den Erklärungen des Verfs. über seine Art zu deduciren, zusammengestellt worden, knüpfte sich an die §. 17 hiezu gegebene Veranlassung. Rec. kehrt nun dorthin zurück; und zwar in den Grundriss, ohne weiter das ältere System zu vergleichen; da der Umstand, dass die jetzt vorgetragene Lehre nicht mehr neu ist, schon zur Genüge erhellen wird. Zur Erholung mitten in der kritischen Arbeit dient es, endlich einmal im §. 19 einen wahren Satz anzutreffen, dem freilich der Beweis fehlt, (Rec. hat ihn in einem frühern Werke längst geführt,) der aber wenigstens hätte dienen können, manche Fehler zu beschränken, wenn nicht ganz zu vermeiden. Es ist der Satz: „*das ästhetische Urtheil ist kein belehrendes; — es ist ein singuläres.*" Darum nun gerade, weil es ein singuläres ist, hätte der Verf. sich bedenken sollen, sogleich den falschen, obwohl oft genug in allerlei Formen vorgetragenen, Zusatz zu machen: dass dadurch der einzelne Gegenstand unmittelbar den Ideen vom Weltzweck untergeordnet werde. Nichts weniger! Die Singularität beruht gerade darauf, dass im Geschmacksurtheil der Geist völlig unbefangen, unzerstreut, unbestochen, seinem Gegenstande hingegeben sey; welches den Hinblick auf ein grösseres Ganzes, vollends auf ein schwer zu umfassendes, fremdartiges, ja gar auf die Unendlichkeit der Welt und die Dunkelheit ihres Zwecks, — ausschliesst und unmöglich macht. Von dem ästhetischen Urtheil weit verschieden sind die Gefühle, die es erregt, indem es in der Mitte eines grösseren Gedankenkreises wie ein Blitz hervorbricht; diese Gefühle hängen nicht von ihm allein, sondern von seinem zufälligen Verhältnisse zu diesem Gedankenkreise ab. Und noch weiter davon verschieden sind die Deutungen, die man ihm giebt, nachdem es fertig ist, und von der Reflexion wie ein Gegebenes umhergetragen wird. Wer diese drei Dinge, — das Geschmacks-Urtheil selbst, die mancherlei dadurch erregten Gefühle, und die daran geknüpften Deutungen, welche letztere sehr falsch seyn können, — nicht aufs sorgfältigste sondert, dem werden die ästhetischen Urtheile eine höchst gefährliche Quelle von Irrthümern, wie sie es leider in der heutigen verworrenen Zeit schon vielfältig in allerlei Zweigen der Wissenschaften geworden sind; — doch das gehört nicht hierher, so nahe auch die Versuchung liegt, darüber ausführlicher zu sprechen.

Wir kommen zum vierten Capitel, von der Kunst zu philosophiren. Hier zeigt es sich nun ganz offenbar, dass hinter jenem geheimnissvollen Ausdrucke: *transscendentale Deduction*, weiter nichts verborgen seyn kann, als empirische Psychologie; das

unzuverlässigste aller wissenschaftlichen Materialien. Es heisst hier geradezu: „die philosophische Erkenntniss ist ursprüngliches Eigenthum jedes menschlichen Geistes; es kommt also hier nicht auf eigentliches Erlernen derselben, sondern nur auf Klarheit und Deutlichkeit des Bewusstseyns um dieselbe an. (*Darin* also will Hr. Fr. mit Platon, Aristoteles, Leibnitz, Hume wetteifern!) Daher wird unser erster Satz: das Glück in der Ausbildung der Philosophie hängt vom zergliedernden Gedankengange ab, (dem Rec. fallen bei dieser Anatomie die berüchtigten Resurrectionsmänner ein; diese wissen doch, dass, noch ehe vom Zergliedern die Rede seyn kann, man sich erst bemühen muss, den *Gegenstand* zu erlangen, den man seciren will.) Die Hauptregeln sind nun: 1) Man suche die Fälle, wo die Vernunft sich Urtheile anmaasst (!) ohne sie auf Anschauungen zu gründen, zunächst aus den besondern Anwendungen in den Beurtheilungen des täglichen Lebens kennen zu lernen. Darin fasse man *nur* dasjenige sorgfältig auf, dessen man unmittelbar gewiss ist, (wie nun, wenn sich gar nichts fände, dessen man unmittelbar gewiss *bliebe*, nachdem man durch Reflexion das Zweifelhafte abgeschieden hat?) und sammle für jeden Gegenstand diese besondern, unmittelbar gewissen Behauptungen; (doch wohl zum Behuf der Abstraction, um das Gemeinschaftliche heraus zu finden? Wie aber, wenn das gesammelte Mannigfaltige so fliessend und schwankend ausfällt, dass die Abstraction keine sichern Schritte thun kann?) 2) Man wird hierbei für Verständniss und Mittheilung ganz an den Geist einer lebendigen Sprache gebunden seyn, den man sorgfältig auffassen soll; (den Proteus!) 3) Wir haben es in der Philosophie mit *gegebenen* Begriffen zu thun, welche nach der Methode der Erörterungen für Sacherklärungen ausgebildet werden sollen. (Hr. Hofr. Fries muss mit aller seiner empirischen Psychologie, doch gewisse Erfahrungen von der nothwendigen und unfehlbaren *Umwandlung* der *gegebenen* Begriffe, eben *indem* man sie erörtern und zu Sacherklärungen ausbilden will, niemals gemacht haben; sonst würde er nicht Vorschriften geben, die sich gar nicht erfüllen lassen.) Der zweite Hauptsatz heisst: aller Speculation soll eine durchaus subjective Wendung gegeben werden. (Der Satz ist nicht deutlich, und in jedem Falle schlecht ausgedrückt.) Der dritte Satz heisst: alle Grund-Untersuchungen der Philosophie sind von psychisch-anthropologischer Natur. — Aus der Zergliederung unsrer Beurtheilung der Dinge folgt eine anthropologische Theorie der Vernunft, — und *daraus* soll sich ergeben, nicht nur, welche philosophische Erkenntnisse der Mensch habe, —

sondern auch: „welche er haben *müsse* und *allein haben könne!*“ So quillt Nothwendigkeit aus der Erfahrung! *Ex pumice aquam!!* Solche Regeln zum Philosophiren kann unmöglich ein Mann geben, der ernstlich mit der Skepsis und mit dem Idealismus gekämpft hat. Rec. kann hier nicht anders urtheilen, als dass der Verfasser das erste gegebene Material der Metaphysik nicht recht kennt; und die Anstrengung, welche dessen Bearbeitung erfordert, nie in seinem Leben muss gefühlt haben. Die Geschichte der Philosophie würde ihn eines Bessern belehrt haben, wenn er nicht auch diese, wie man deutlich genug sieht, viel zu leicht genommen hätte. Es werden davon bald Proben vorkommen.

Der Verfasser überlegt nun zunächst weiter: warum es der Vernunftkritik noch nicht gelungen sey, der Philosophie eine allgemein anerkannte, feste Gestalt zu geben; er schiebt die Schuld auf mangelnde Kunst der Selbstbeobachtung. Rec. lässt ihn dabei, und überlegt seinerseits, wie es anzufangen sey, den Verf. von seinen Irrthümern zu überführen? worauf sich nur zu deutlich die Antwort ergiebt, dass dies ganz unmöglich ist. Denn da derselbe keine Beweise will gelten lassen, sondern die wahre Erkenntniss wie einen Gemüthszustand in sich zu beobachten verlangt: so müsste man seinen ganzen Gedankenvorrath umschaffen können, um ihm diejenige innere Erfahrung zu bereiten, die nur aus dem eigentlichen metaphysischen Nachdenken hervorgeht. — Indessen würde man doch nach dem Vorhergehenden erwarten, er werde sich nun bemühen, den Leser in der schweren Kunst der Selbstbeobachtung zu unterrichten; er werde neue Mittel und Verfahrungsarten anwenden, um das so oft Misslungene jetzt zum sichern Erfolge hinauszuführen; und da vom Auffassen einer lebendigen Sprache die Mittheilung abhängig gemacht war, so seyen nunmehr irgend welche feine, seltene, bisher ungekannte oder unbenutzte Sprachbemerkungen das Nächste, worauf man stossen müsse. Wirklich folgt etwas der Art; aber Rec. sieht nicht, dass es dem Verf. zu etwas Anderem diene, als zur Polemik gegen Schelling, — und gegen Platon; seine eigne Grundlehre der Metaphysik fällt dennoch an der Stelle wo sie eintritt, gleichsam vom Himmel. Von jener Polemik eine Probe! „In Schellings's Philosophem heisst es: Alles Leben hat ein Schicksal; da nun Gott ein Leben ist, so ist auch er dem Schicksal unterthan u. s. w. Nein! Freunde, lasst uns die Weisheit des mosaischen Gebotes: *Du sollst dir kein Bild machen*, besser anerkennen. Wollt ihr mir verargen, dass ich diese Lehre von Anfang an eine *kindische* gescholten habe? Und der

letzte Grund aller dieser Schellingischen Irrthümer liegt einzig (!) darin, *dass seiner Sprache die kategorische Bezeichnung der Urtheile fehlt.*“ Wie hängt doch diese Rede zusammen? — Das Schelten brauchte wenigstens nicht wiederholt zu werden; es wird auch keinen Eindruck machen; denn Jedermann sieht ein, dass Hr. Hofr. Fries sich um kindische Dinge nicht bekümmern würde, er hat aber der Schellingischen Schule, durch sein Disputiren gegen sie, von jeher mehr Ehre erwiesen, als sie werth ist. Was die kategorische Bezeichnung der Urtheile anlangt: so lehrt Hr. Fr. darüber etwas ganz Falsches. Für blosse Begriffs-Vergleichungen sey die Verneinung ein blosses Unterscheidungszeichen. Wie? der Satz: der Cirkel ist kein Viereck, *unterscheidet* bloss? Er sagt vielmehr sehr deutlich, das Merkmal des Viereckigen lasse sich mit dem Begriff des Cirkels, (welcher rund ist,) nicht vereinigen. Aber Hr. Hofr. Fries hat eine bekannte Vorliebe für die kategorischen Urtheile, und besonders, wenn das Subject durch Bezeichnung der Quantität auf Einzelwesen, die in seiner Sphäre stehn, hinweist; dann, meint er, wären sie der Erkenntniss näher verwandt. Wie also? Das Urtheil: *Elfen sind tückisch*, ist es ein Erkenntniss-Urtheil oder nicht? Vielleicht ist das Subject nicht deutlich genug bezeichnet. Wir wollen also lieber sagen: *Einige Elfen sind geflügelt, andre Elfen sind ungeflügelt.* Jetzt fehlt es doch gewiss nicht an der Bezeichnung. Nur Schade, die Elfen sind nicht *gegeben!* — Wann wird man doch aufhören, in logischen Formen Erkenntniss zu suchen? Wird etwa Hr. Hofr. Fries die Frage: ob es Elfen, ob es Logarithmen, negative Grössen, ob es Atomen gebe, durch die Logik entscheiden lassen? Wenn nicht: so mag er sich überzeugt halten, dass alle, noch so wohl bezeichnete, der Sprachform nach vollkommen kategorische Urtheile, dennoch ihrem wahren Sinne nach hypothetisch sind; und dass nimmermehr ein Urtheil seine hypothetische Natur eher ablegt, als bis es aus dem Kreise der Logik heraustritt, um anderwärts die ihm gebührende Bürgschaft für die Gültigkeit seines Subjects zu empfangen. Den Verdacht, den Aristoteles (auf dessen Schrift *περὶ ἑρμηνείας* sich der Verf. beruft, ohne eine bestimmte Stelle zu citiren,) vergeblich aufgeschlagen zu haben, will Rec. lieber auf sich nehmen; obgleich er die Schrift hinten und vorn durchblättert hat, um die Stelle zu finden, worauf Hr. F. zielen möge. Die Paar Zeilen gleich im ersten Capitel: *ἔστι δ᾽ ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη, ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον· οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ*, wird er doch nicht eine „Widerlegung der Platonischen

Denkweise" nennen; und eben so wenig glauben, gleich weiter sey in den Worten τὸ ἄνθρωπος, ἢ τὸ λευκὸν, ὅταν μὴ προςτεθῇ τι· die Rede von unbezeichneten Urtheilen; denn es wird dort von gar keinen Urtheilen, sondern von unverbundenen Begriffen gesprochen. Dass aber Aristoteles Wahrheit und Falschheit überhaupt in den Urtheilen sucht, kann nicht befremden; denn er hat die σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις im Sinne; gegen welche man sich nicht in Hinsicht auf die Gültigkeit der Subjecte, worüber geurtheilt worden, sondern in Hinsicht der Verdrehungen, die sie aus schon zugestandenen Sätzen machten, zu schützen hatte. Daher ist Aristoteles bemüht um logisch richtige Entgegensetzung. Sollte aber wohl Hr. Fr. die Stelle gegen Ende des siebenten Capitels (und andre ähnliche) missverstanden haben? Dort heisst es freilich: ὅσαι δὲ ἐπὶ τῶν καθόλου μὲν, μὴ καθόλου δέ· οὐκ ἀεὶ ἡ μὲν ἀληθὴς, ἡ δὲ ψευδής· ἅμα γὰρ ἀληθές ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, καὶ ἔστιν ἄνθρωπος καλὸς, καὶ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος καλός· εἰ γὰρ αἰσχρὸς, καὶ οὐ καλός. Hier zeigen doch wohl Anfang und Ende der Rede deutlich genug, dass nicht unbezeichnete sondern particuläre Sätze gemeint sind. Das Ungewöhnliche des Ausdrucks fällt übrigens dem Aristoteles selbst auf. Daher fährt er fort: δόξειε δ' ἂν ἐξαίφνης ἄτοπον εἶναι· διὰ τὸ φαίνεσθαι σημαίνειν τὸ, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος λευκὸς, ἅμα καὶ τὸ, οὐδεὶς ἄνθρωπος λευκός· τὸ δὲ οὔτε ταὐτὸν σημαίνει, οὔθ' ἅμα, ἐξ ἀνάγκης. Endlich wollen wir nicht vergessen, dass wirklich Wahrheit oder Falschheit in den Urtheilen liegt, in sofern dem Subjecte das Prädicat zukommt oder nicht. Der Satz: *alle Atomen sind absolut hart*, ist vollkommen wahr, obgleich es keine Atomen giebt. Diese Wahrheit ist nämlich keine Erkenntniss; dergleichen in einem Urtheile, sofern es bloss als solches betrachtet wird, überhaupt nimmermehr liegen kann. Alles dies mag hier sehr fremdartig scheinen; allein unser Vf. selbst führt es herbei, durch seine grosse Meinung von der Kraft der Logik zum Behuf der Metaphysik, und dadurch, dass er sich an den Aristoteles anlehnt, den er nach des Rec. Meinung, wohl besser hätte benutzen können. Davon gleich weiterhin.

Es ist nämlich nun endlich Zeit, die lange Einleitung, die ein Dritttheil des Buchs ausmacht, und doch nichts gehörig vorbereitet, zu verlassen, und in die Abhandlung selbst einzutreten. Was hat nun Hr. Hofr. Fries durch Selbstbeobachtung, durch Benutzung der Sprache, durch Zergliederung gefunden? Das, was er in der Jugend gelernt, und woran er sich gewöhnt hatte. Wie dem Priester und der Dame, die zusammen in den Mond

schauen, — sie erblickt dort ein lustwandelndes zärtliches Paar; er ruft entrüstet:

Ei! Ei! Madam, warum nicht gar?
Zwei Kirchenthürme seh' ich klar!

so geht es denen, die sich durch unmittelbares Bewusstseyn zu höheren Einsichten erheben wollen. Hr. Fr. sieht *Kategorien*; und zwar *Kantische*. Darin ist er so vertieft, dass er S. 164 sogar in Fichte's erster Aufstellung der Wissenschaftslehre nichts weiter wahrnimmt, als „*einen Versuch, die Kantische Tafel der Kategorien abzuleiten!*" Die Wahrheit ist, dass Fichte (den Rec. zur Zeit der Herausgabe der Wissenschaftslehre täglich sah und sprach,) sich um die Kategorien beinahe nicht kümmerte; denn Er sah in sich: *das gegen seine Schranke strebende Ich, welches im Begriff steht, sich absolut selbstständig zu machen im Wissen, Wollen und Handeln*; in diesem *nisus* erscheint sich das Ich unendlich aufgehalten, und die unendliche Zeit mit der unendlichen Aufgabe erfüllend. Andre sehen bekanntlich in sich noch glänzendere Erscheinungen; wieder Andre sehen nur die gewöhnlichen Seelenthätigkeiten. Wer sieht nun recht, und wer kann dem andern seine Augen geben? — Aber am schlimmsten wird die Sache dadurch, dass Hr. Fr. sich auch das Versehen Kant's aneignet, der die allgemeinsten *Prädicate*, d. h. Kategorien finden wollte in den Formen der *Verbindung zwischen* Subject und Prädicat, d. h. in den Urtheilsformen. Ein Versehen, ganz ähnlich dem, in dem sogenannten kategorischen Imperative die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit selbst zum Inhalte des Gesetzes zu machen. Dergleichen Fehler sollten doch nicht unaufhörlich wiederholt werden; es sind die offenbarsten Missgriffe; Geniefehler, die man übersehen und vergessen muss. Hr. Fr. hingegen schmückt den Missgriff aus; und zwar, welches wohl zu merken, nicht durch eine Beobachtung, sondern durch einen disjunctiven Schluss! Nach ihm *erkennen* wir *denkend nur im Urtheil*. (Es ist so eben gezeigt, dass im Urtheil *als solchem* niemals Erkenntniss liegt.) *Aber die Materie in Subject und Prädicat ist jederzeit aus der Anschauung entlehnt*, (dass Anschauungen auf Begriffe führen, die sich mitten im Denken einer nothwendigen Umwandlung hingeben, dass auf diese Weise auch die Begriffe von Substanz und Ursache entspringen, weiss Hr. Hofr. Fries nicht; diese Möglichkeit ist für ihn nicht einmal ein problematischer Gedanke;) *oder sie ist eine Wiederholung dessen, was zuvor schon in andern Urtheilen erkannt wurde*; (die eben gerügte Unwissenheit hat nämlich die Folge, dass die wichtigsten Ope-

rationen sowohl des absichtlosen als des methodischen Denkens völlig verkannt, und das Denken für eine blosse Wiederholung gehalten wird.) *Das Einzige also, was für unser Bewusstseyn ausser der Anschauung ursprünglich neu zu unserer Erkenntniss hinzu kommt, ist die logische Form des Urtheils*, (die sich denn wohl durch einen magischen Zauber in eine *Materie* des Urtheils verwandeln muss. Man höre nur, *wie!*) Es können metaphysische Begriffe als bestimmend die Materie des Urtheils vorkommen, allein deren Deutlichkeit muss, da sie nicht aus der Anschauung genommen seyn sollen, sich ursprünglich immer durch die blosse Form des Urtheils ergeben haben. (Muss sich ergeben haben! Offenbare Gewalt, welche den Begriffen gedrohet wird.) So werden z. B. Begriffe, wie Wesen und Eigenschaft, Ursache und Wirkung, und noch mehr ihre untergeordneten, wie Masse, Anziehungskraft, u. s. w. oft in der Materie der Urtheile vorkommen, sehen wir aber darauf zurück, was hier die Grundbegriffe wie Wesen, und Ursache, bedeuten, so lässt sich dies nur durch Beziehung auf gewisse Urtheilsformen deutlich machen. (Durch Beziehung? Das ist Unterschleif. *Die Urtheilsform selbst* sollte sich ja in die Materie verwandeln. Statt dessen kommt nun folgende Deutelei zum Vorschein:) „Eigenschaften z. B. denken wir in Prädicaten kategorischer Urtheile; aber Wesen ist ein Gegenstand, wiefern er *nur* im Subject und nicht im Prädicate eines kategorischen Urtheils vorgestellt werden *kann*. Ursache ist ein Gegenstand, wiefern er im hypothetischen Urtheile vorgestellt wird, und *nur* in dessen Vordersatze, nicht aber im Nachsatze gedacht werden *kann!*" — An dieser Deduction fehlen vier Puncte. Erstlich: zu zeigen, wie die kategorische Urtheilsform, welcher Subject und Prädicat ganz gleichmässig angehören, sich selbst so aus ihrem Gleichgewichte heraus versetzen möge, dass sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches *nicht* Prädicat, sondern *nur* Subject seyn *könne*. Zweitens: zu zeigen, wie die hypothetische Urtheilsform, welcher Vordersatz und Nachsatz gleichmässig angehören, dergestalt aus dem Gleichgewichte komme, dass sie den Begriff von einem Etwas erzeuge, welches nur im Vordersatze und nicht im Nachsatze stehn könne. Drittens: zu zeigen, wie der völlig leere Begriff dessen, was nur Subject seyn könne, wenn er wirklich aus der Urtheilsform entstünde, alsdann irgend ein Gegebenes, falls dieses nicht schon *aus sich selbst* den nämlichen Begriff erzeugt hätte, finden, treffen, sich aneignen möge, — und zwar nicht in Folge leerer Willkühr, sondern mit Nothwendigkeit, weil sonst keine Erkenntniss, sondern ein beliebiges Denken

ohne Werth und Gewicht daraus entstehen würde. Viertens: zu zeigen, wie der leere Begriff dessen, was nur im Vordersatze eines Urtheils gedacht werden könne, wenn er sich aus der Urtheilsform ergeben hätte, dann durch irgend eine rechtmässige Verbindung mit einem bestimmten Gegebenen sich dergestalt realisiren möge, dass man die Ueberzeugung erhalte, dieses Gegebene sey eine Ursache, — wofern nicht *das Gegebene selbst* (wie es wirklich der Fall ist) sich als Ursache zu erkennen gegeben hätte. —

Man frage sich nun, ob die obige Deduction, fehlerhaft wie sie ist, eine *Beobachtung* heissen dürfe? Ob der falsche *Schluss*, wobei die nothwendige Umwandlung der aus der Anschauung entstehenden Begriffe, — die wenigstens als möglich zugelassen werden musste, wenn überall daran gedacht wurde, — aus der Disjunction weggelassen war: eine *Zergliederung* heissen könne? Ob das Ausbessern der mangelhaft gefundenen Kantischen Deduction durch einen darauf genäheten Flicken, irgend eine Aehnlichkeit habe mit dem versprochenen und vorgeschriebenen Verfahren? Wäre es mit dem Beobachten und Zergliedern Ernst gewesen; wäre nicht die Geläufigkeit des Erschleichens, um alte Vorurtheile zu befestigen, aller Beobachtung vorgesprungen, so würde der Verf. nicht so geringschätzig von des Aristoteles Kategorien geredet haben, die wenigstens minder verkünstelt sind, als die Kantischen, und der reinen ächten Beobachtung weit näher liegen wie diese. Merkwürdig hätte es für den Verf., der den Aristoteles so hoch stellt, allerdings seyn sollen, dass derselbe dort, wo er die Kategorien aufzählen will, die Urtheilsform ganz ausdrücklich bei Seite setzt; er beginnt nämlich: *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει, ἢ ποσὸν*, u. s. w. Es würde auch gar nicht geschadet haben, die *οὐσία* an ihren rechten Platz ganz vorn zu stellen, da alle andern Kategorien sie voraussetzen: und wenn man dieselben besser zusammenstellen wollte, so liess sich dazu wiederum ein Wink benutzen, den Aristoteles anderwärts giebt, wo er die *ὕλη*, *μορφὴ* und *στέρησις* in eine Reihe bringt. Es ist nämlich klar, dass die *οὐσία* gleich Anfangs in dem doppelten Gegensatze erscheint gegen ihre Bestimmungen, und gegen dasjenige, was eine Negation in sich schliesst, unter diese beiden Rubriken lassen sich die andern Begriffe ziemlich leicht ordnen. Ob aber eine *geschlossene* Kategorientafel erwünscht sey? ist eine grosse Frage; wenn man strenge Wahrheit mehr liebt, als symmetrische Spiele, so wird man leicht einsehn, dass es besser ist, die untergeordneten Begriffe wegzulassen, als z. B. die Limitation,

welche ein Grössenbegriff ist, fälschlich unter die Qualität, und die Wechselwirkung, welche nur eine nähere Bestimmung der Causalität ist, neben diese zu stellen, als ob sie ihr coordinirt wäre; u. s. w.

Gesetzt aber endlich, die Kategorientafel sey vorhanden, gleichviel wie: was soll nun die Metaphysik damit gewinnen? Die Gränzen dieser Blätter erlauben nicht, den Hrn. Verf. so ausführlich, wie bisher, weiter zu begleiten; es findet sich aber im §. 65 eine Stelle, die wir für hinlänglich halten, um durch Anführung derselben unsern Bericht zu erstatten über das, was in dem vorliegenden Buche den Gewinn der Kategorienlehre ausmacht: „Die ganze metaphysische Verhältnisslehre zeigt uns, wie die Kategorie des Wesens der eigentliche Grundbegriff der ganzen Metaphysik ist, indem wir das Daseyn keiner Beschaffenheiten denken können, ohne sie auf die Zustände von Wesen, in denen sie sind, zu beziehen.“ (Sehr wahr! Eben darum war der alte Name Ontologie eine richtige Bezeichnung des Anfangspunctes, wenn gleich nicht der *ganzen* allgemeinen Metaphysik; und aus dem nämlichen Grunde gehört die *οὐσία* an die Spitze der Kategorien.) „Die Kategorie der Ursache fordert hingegen für die Anwendung, dass erst Veränderung als Wirkung gegeben werde,“ (hätte heissen sollen: dass erst Veränderung gegeben, und dann eingesehen werde, sie müsse als Wirkung gedacht werden,) *wie aber Veränderung möglich sey, lässt sich gar nicht ausdenken, sondern nur aus der Erfahrung lernen.* (Hier beginnt der Irrthum! Es scheint indessen doch, dass der Hr. Verf. etwas von derjenigen Verwunderung hier gefühlt habe, von welcher Aristoteles sagt: *διὰ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν;* er fährt nämlich fort:) „Wie es möglich sey, dass das Daseyn eines Zustandes auf eine Zeit folge, in der es noch nicht war, das können wir nur durch den Regelbegriff der Bewirkung denken, *mit welchem wir aber nur eine Voraussetzung von blinder Nothwendigkeit machen, die aus nichts anderm mehr begriffen werden kann.*“ Also hier ist für Hrn. Hofr. Fries die Welt des Denkens und Forschens wie durch eine eherne Mauer begränzt! Er *fühlt* sich hier eingeschlossen, er könnte auch, wenn er das, was Andre neben ihm unternommen haben, zu beachten würdigte, wohl wissen, dass nicht Jedermann hier still steht, sondern dass es Untersuchungen giebt, welche weiter gehen. Er aber will nicht weiter! Ihm genügt die *blinde* Nothwendigkeit, denn die Kategorientafel enthält auch nach seiner jetzigen Bearbeitung noch immer nichts, was die Augen öffnen könnte! Und dies war es, was wir zu be-

richten hatten. Sollen wir wirklich dies blinde Buch für eine Metaphysik gelten lassen? Wo schon Verwunderung ist, da ist auch Antrieb und Stoff zum weitern Denken; und erst derjenige wird eine Metaphysik lehren, welcher die Linie, deren Richtung durch diese Verwunderung gegeben ist, wirklich zieht und darstellt.

Wie sehr sich Hr. Fr. in seiner Unwissenheit gefällt, und wie auffallend er dadurch gleichwohl seinen Gegnern sich Preis giebt, dies war dem Rec. längst an einer Stelle im zweiten Bande der neuen Kritik der Vernunft aufgefallen, die hier angeführt werden mag, denn es ist einerlei, ob man das ältere oder das neueste Buch citirt. Es ist dort im §. 148 die Rede von der Idee der Gottheit, welche nach Hrn. Fr. als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge, nach der Kategorie der Ursache, nicht aber nach der Kategorie der Substanz soll gedacht werden. „Bei keiner Idee (sagt er) kommt uns die grosse Exception des Kriticismus so sehr zu Statten, wie bei dieser höchsten Idee der Vernunft, dass wir nämlich hier an den Schranken unseres Gesichtskreises auf unsre *positive Unwissenheit* (!) compromittiren. Wir können uns die Gottheit nur als Grund denken, wodurch das Ungleichartige vereinigt wird (?), nicht als Substanz für eine Gleichsetzung von Allem in Einem. Jeder Versuch zur Anwendung kann uns die Widersprüche einer substantiellen Vereinigung alles Seyns im Seyn der Gottheit deutlich machen. Wenn wir die Gottheit *nur* als den Grund der ewigen Ordnung der Dinge denken, so beschränken wir uns wie billig, da wir positiv nur die Erscheinung zu erkennen vermögen, auf unsere *Unwissenheit in Rücksicht des wahren Verhältnisses vom ewigen Seyn gegen einander*, und des vollendeten Verhältnisses, worin unsre Ansicht der Dinge zu ihrem wahren Seyn steht; wir erkennen die Rechte eines blossen *ahndenden Gefühls* aus der Beurtheilung des Schönen, um das Verhältniss des Endlichen zum Ewigen zu fassen.“ (Was ahnden wir denn beim Hässlichen?) „Wollen wir hingegen positiv alles Seyn in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, dann bleibt die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar. Da hier alles Seyn nur das eine und höchste ist, so ist nichts, *dem* nur *erscheinen* könnte; es ist nur ein An-Sich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich. Nur von einem unheiligen Willen lässt es sich denken, dass er sich selbst zur Erscheinung werde, indem das Heilige gar nicht in die Natur eintreten kann.“ Rec. ist über die Verwerflichkeit und Unwahrheit des Pantheismus mit Hrn. Hofr. Fries vollkommen einverstanden; eben deswegen ist es ihm

widrig zu sehen, wie derselbe den Gegnern einen leichten Sieg bereitet. Zuvörderst wird Jedermann fragen, ob denn die Kategorie der Ursache jener der Substanz entgegenstehe, wie das Nicht-Wissen dem Wissen? Ob man die vorhin gerühmte Exception nicht auch eben so gut bei der letztern anbringen könne? Warum muss man denn gerade mit Schelling eine Geschichte von der Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten erzählen? Kann man nicht auch sagen: wir wissen nicht, *wie* alle Dinge in Gott seyen; es genügt uns zu wissen, *dass* sie es sind? Wenn Einer so spräche: so würde Hr. Fr. ohne Zweifel erwiedern, diese Unwissenheit sey nur vorgeschützt, und helfe zu Nichts, denn es sey auch ohne nähere Angabe des *Wie?* doch noch immer gleich unerträglich, die Welt mit ihrem Schein und ihren Mängeln in das heilige Wesen hinein zu versetzen.

Gerade nun so werden mit ihm die Gegner verfahren. Sie werden ihm die Frage vorlegen, ob denn sein Nicht-Wissen so weit gehe, dass er über den Satz des Spinoza: *una substantia non potest p r o d u c i ab alia substantia*, keine bestimmte Entscheidung wage? Da er positiv die Kategorie der Ursache anwende, und da er ohne Zweifel Gott als Substanz denke: so könne er sich nicht entziehen, dem *Des-Cartes* beizustimmen, welcher im ersten Theile der *principiorum philos.* (§. 51) sagt: *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes non nisi ope c o n c u r s u s Dei existere posse percipimus.* Nun sey aber dies die bekannte schlüpfrige Stelle, wo aus der Lehre des *Des-Cartes* der Spinozismus hervortritt. Nämlich *Des-Cartes* selbst fährt an jener Stelle unmittelbar also fort: *atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et rebus u n i v o c e, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae ipsi et creaturis sit communis.* Mit andern Worten: die Dinge sind keine wahren Substanzen; ihr Seyn liegt in Gott, und kommt gar nicht aus ihm hervor; sondert sich nicht von ihm ab. Also bleibt Alles in Gott; er ist, wie nach Spinoza, die *causa immanens, non vero transiens.* — Es hat also nichts geholfen, zwei Kategorien steif und starr einander gegenüber zu stellen; die eine geht über in die andre; wer mit der Ursache anfängt, der muss mit der Substanz endigen. In unserer Zeit ist der Spinozismus so allgemein bekannt geworden, er ist sogar der Kirche so künstlich geniessbar gemacht, dass eine Gedankenfolge, wie die eben erwähnte, beinahe allen denkenden Köpfen geläufig ist.

Wenn man sich ihr entgegen stellen will, so muss man es auf eine nachdrücklichere Weise thun, als durch ein Vorschützen von Unwissenheit, welches an jenes ἡσυχάζειν des Chrysippus erinnert, wodurch bei der Frage, ob Drei schon Viel, oder nur Wenig sey, die Scheidewand zwischen Wenig und Viel sollte erkünstelt werden. *Quid ad illum*, sagt hier Cicero, *qui te captare vult, utrum tacentem irretiat te, an loquentem?*

. . . Wir vermeiden es absichtlich, dem Hrn. Vf. weiter ins Einzelne zu folgen. Auf den zweiten Abschnitt, die Metaphysik der Natur, wird Rec. vielleicht bei einer andern Gelegenheit zurückkommen. Das dritte Capitel, psychologischen Inhalts, könnte Rec. am meisten in Versuchung setzen, dagegen zu opponiren; allein es ist ihm noch nicht recht klar geworden, ob die dort in Schutz genommenen Grundvermögen des Geistes zu den Dingen gehören, welche Hr. Hofr. Fries *weiss, ohne daran zu glauben*, oder zu denen, woran er *glaubt*, ohne davon zu *wissen*. Soviel ist offenbar, dass dem dritten Abschnitt die Weltansicht im Glauben vorbehalten ist; die glaubende Vernunft muss aber doch wohl zu den Dingen gehören, woran *geglaubt wird;* während andererseits die zeitliche Existenz des Ich, wiewohl ihre innere Erscheinung innig verflochten ist mit der Selbstanschauung der Vernunft, unmöglich einen andern Platz bekommen kann, als den im Gebiete des Wissens, woran bekanntlich *nicht geglaubt wird*. Wie nun dem auch sey: Rec. empfindet wenigstens für jetzt keine Neigung, seine eigne, erst kürzlich in gehöriger Ausführlichkeit vorgetragene psychologische Lehre polemisch wider Hrn. Fr. zu richten, sondern wünscht demselben Zeit zu lassen, diese erst im Zusammenhange kennen zu lernen. Was nun vollends die am Ende vorgetragenen ethischen und religiösen Grundsätze anlangt, die laut dem Obigen, mit allen Schwierigkeiten der Metaphysik verwickelt seyn sollen: so ist dabei gar nichts anders zu thun, als sie völlig zu ignoriren, so lange man nicht entweder über die metaphysischen und psychologischen Voraussetzungen sich wird verständigt haben, oder bis es dem Hrn. Verf. gefallen wird anzuerkennen, dass Sittlichkeit und Religion Gegenstände des allgemeinsten, menschlichen Bedürfnisses sind, die man in eine für sie so missliche Stellung, wie dort am Ende der Metaphysik, gar nicht bringen darf. Gegenwärtig schon darüber zu disputiren, könnte gar zu leicht auf empfindliche, gegenseitige Kränkung hinauslaufen. Man erträgt es wohl, — oder sollte es wenigstens ertragen, — über theoretische Gegenstände einander die zuwiderlaufenden Meinungen mit natürlicher Lebhaftigkeit entgegen zu stellen; allein in dem Tadel der sittlichen

Grundsätze scheint etwas zu liegen, das dem Charakter Vorwürfe machen will; und dasselbe gilt von religiösen Ueberzeugungen. Daher scheint es eine nothwendige Regel des philosophischen Streites zu seyn, sich so lange als möglich am Theoretischen zu halten, um nicht Erbitterung zu veranlassen; obgleich freilich das Interesse des Publicums am leichtesten gewonnen wird, wenn der Strom der Rede und Gegenrede sich über die höhern Gegenstände ergiesst. Eine andre nothwendige Rücksicht im Streite, die aber ebenfalls das Interesse der Zuhörer schwächt, liegt darin, dass nicht eher allgemeine Urtheile gefällt werden, bis man die einzelnen Behauptungen des Gegners bestimmt hervorgehoben hat. Wie sehr nun auch die zahlreichen Freunde des Hrn. Verfs. mit der gegenwärtigen Recension unzufrieden seyn mögen: so werden sie wenigstens anerkennen müssen, dass mit den eignen Worten des Hrn. Verfs. ist berichtet, und die viel leichtere Manier, sich hoch über den Gegner zu stellen, um nur die äussern Umrisse seiner Lehre zu kritisiren, beinahe gänzlich ist verschmäht worden. Indessen ist es jetzt, nachdem des Einzelnen genug pünctlich hervorgehoben und beleuchtet worden, allerdings noch nöthig, eine ganz kurze allgemeine Bemerkung beizufügen, damit nicht unter den Einzelheiten die Hauptsache scheine verschüttet zu seyn. Und hier würden wir zuerst, wenn dies nicht überflüssig wäre, die ausgezeichnete Gelehrsamkeit des Hrn. Verfs. rühmend anerkennen, desgleichen die logische Klarheit, den umfassenden, alle Theile der Philosophie und der damit verwandten Wissenschaften beherrschenden Blick; die unverdrossene Thätigkeit, und selbst den Erfolg, womit derselbe sich es angelegen seyn lässt, das philosophische Studium theils überhaupt im Gange zu erhalten, theils insbesondre gegen den Verfall zu sichern, welchen unlogische Köpfe mit falscher Genialität und grosser Anmaassung ihm zu bereiten im Begriff waren. Wie sehr wir aber auch im Allgemeinen von aufrichtiger Achtung für den Verf. durchdrungen sind: so kann doch, wenn die vorstehenden Bemerkungen einiges Gewicht haben, das Urtheil über das vorliegende Buch nicht anders als ungünstig ausfallen. Es ist weder ein Werk der wahren Beobachtung, noch der wahren Speculation. Es fehlt darin ganz und gar die Bewegung des metaphysischen Denkens. Vorurtheile stehn an der Stelle eigentlicher Thatsachen, die den Antrieb zur Nachforschung enthalten; und eben die nämlichen Vorurtheile fesseln das Denken, so dass es nicht von der Stelle kommen kann. Darum mussten nothwendig die Resultate für den Verf. selbst so ungenügend ausfallen, dass er die doppelte Nothhülfe des Glaubens und Ahnens längst

vorher eintreten liess, ehe die speculativen Bedürfnisse auch nur wahrhaft zur Sprache gekommen waren. Die Schelling'sche Schule wird das Buch todt nennen; sie wird mit erneuertem Stolze ihre eigne Lebendigkeit rühmen, und sie wird nicht ganz Unrecht haben. Fries hat von der Fichte'schen Lehre stets nur die Kehrseite gesehen; er hat nie die Bewegung begriffen, welche eigentlich von Kant begonnen, sich durch jenen nothwendig weiter fortsetzte. Freilich sind hiebei Fichte und Schelling nicht ausser Schuld. Beide wiederholten den alten Fehler, der so bekannt ist unter dem Namen: Verwechslung des Denkens und Erkennens. Beide fühlten eine nothwendige Bewegung in ihren Gedanken; anstatt aber dieser Bewegung eine regelmässige Entwickelung zu verschaffen, träumten beide von einem Leben, welches nicht in *ihnen, als Denkern*, sondern in dem *Gegenstande* ihres Denkens sollte zu finden seyn. Darum beschrieb Fichte sein absolutes Ich als: *lauter Leben;* darum liess Schelling sogar in der Gottheit eine Art von Gährungs-Process entstehen, als ob das Urwesen eine Unruhe, ein natürliches Bedürfniss in sich trüge, sich ohne Zweck in alle Formen der weltlichen Dinge zu kleiden. Solche Lehren waren eben so wenig speculativ als religiös. Dieses fühlte Fries; anstatt aber den speculativen Gedanken ihre nothwendige Bewegung, dem Realen seine natürliche Ruhe, zu lassen; verkannte er die Natur des begangenen Fehlers. Er behandelte nun den Kantianismus wie einen steifen und starren Dogmatismus; suchte sein Heil in Kategorien und logischen Formen; wollte diese erst rechtfertigen durch empirische Psychologie, dann verbessern durch Ideen und durch den Glauben; und verlor sich solchergestalt zu Hülfsmitteln, die der gemeine Verstand oft besser handhabt oder wenigstens eben so gut in seiner Gewalt hat, als der schulmässig gebildete Denker, so dass man am Ende durchaus nicht begreift, warum, wenn die Sache so kurz abgethan wäre, die wahre Philosophie nicht längst das allgemeine, unbestrittene, gleichförmig anerkannte Eigenthum aller gesunden Köpfe wäre, ja von jeher gewesen wäre. Die ganze Geschichte der Philosophie müsste auf diese Weise erscheinen als *viel Lärm um Nichts!* So verhält sich aber die Sache ganz und gar nicht. Diejenige Bewegung der Gedanken, welche wir seit Thales und Anaximander bald rasch, bald langsam, doch immer in einiger Regung fortdauern sehen, und welche unter uns seit Kant neue Richtungen annahm, ist noch nicht an ihr Ziel gelangt; sie hat sich noch nicht in ihren Producten erschöpft. Wir müssen in den vorhandenen Systemen, durch Vergleichung, und Beiseitsetzung zufälliger Abweichungen, ihre

wahre ursprüngliche Richtung zu erkennen suchen; wer alsdann in dieser wahren Richtung vorwärts geht, der fördert die Philosophie; wer aber die nothwendige Bewegung aufhält, der verzögert bloss das, was doch irgend einmal geschehen muss, sey es mit, sey es wider sein Wollen und sein Reden. Dabei ist viel daran gelegen, dass diese Bewegung ihren natürlichen Kreis nicht überschreite; sie wird sonst stürmisch und bedenklich. Ursprünglich liegt sie in den Erkenntnissbegriffen; hingegen der Logik und Ethik theilt sie sich leicht mit, weil bei den wichtigsten Angelegenheiten unseres Nachdenkens alle drei Theile der Philosophie einander begegnen. Diese Mittheilung lässt sich verhüten, wenn man Logik und Ethik im Voraus in Sicherheit bringt, ehe man die Metaphysik anfängt. Wenn man aber heut zu Tage sieht, wie die eine Schule von der Metaphysik aus die Ethik beherrschen will, und wie die andre sogar noch die Logik in den gefährlichen Wirbel hineinzieht: dann weiss man wahrlich nicht, welche von diesen Schulen an der Wahrheit näher, welche entfernter vorüberfahre!

Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet. Ein Versuch von *Jacob Friedrich Fries,* Hofrath u. s. w. Heidelberg, 1822.

Der Name *Naturphilosophie* klang einst der grossen Mehrzahl derer, die sich um Philosophie bekümmern, sehr süss. Wie ist es zugegangen, dass jetzt so Wenige davon hören mögen? Hat die Natur, oder hat die Philosophie ihren Reiz verloren? — Soviel wissen wir: man wollte der Physik die pantheistische Hypothese aufzwingen. Diese Hypothese hat aber gar nicht hier, sondern anderswo ihren Ursprung; worüber Spinoza und sein Vorgänger *Des-Cartes* Auskunft geben können. Die Physik nun ist taub gegen Alles, was nicht aus ihr selbst kommt. Umsonst will man sie reden lehren vom Absoluten, dem Unendlichen, und den Ideen; sie redet fort von Stoffen, Kräften, Verwandtschaften, ja selbst von Atomen; wohl wissend freilich, dass sie durch diese Ausdrücke nur Fragepuncte ankündigt, dunkle Stellen bezeichnet, wo etwas in der Tiefe verborgen liegen mag. Hat Jemand Lust und Muth, sich an eben diesen Stellen, die von der Physik schon bemerklich gemacht wurden, in die Tiefe hinabzulassen, so wird er Untersuchungen beginnen, die mit ihr zusammenhängen; stets aber wird sie sich vor denen zu hüten wissen, die das Buch der Natur wie eine Allegorie zu deuten unternehmen.

So weit sind wir einstimmig mit Herrn Hofr. Fries, der, indem er sich den Ausdruck *Naturphilosophie* aneignet, und das Prädicat *mathematisch* davor setzt, sichtbar genug darauf ausgeht, zu zeigen, es gebe zwar eine Naturphilosophie, aber keine solche, die mit fremdartiger Weisheit die Natur entzaubern — wo nicht lieber gar bezaubern — könne; sondern nur eine solche, die nach *Newton's* Weise sich an die längst bekannten mathematischen Principien aufs engste anschliesse. Wir wünschen hinzufügen zu dürfen: eine solche, die auf demselben Wege des Nachdenkens fortschreite, welcher seiner Richtung nach durch die Natur-Probleme bestimmt ist. Alsdann könnten wir weiter so fortfahren: *dieses Nachdenken nun ist theils mathematisch, theils philosophisch.* Damit kämen wir aber nicht zu einer *mathematischen Philosophie*, zu welcher sonderbaren Gattung denn doch das Buch des Hrn. Hofr. Fries, seinem Titel gemäss, gehören muss! Wir sind also genöthigt, uns gleich Anfangs mit ihm zu entzweien; und uns zu erinnern, dass seine Naturphilosophie nicht bloss auf Mathematik, sondern auch auf seiner Metaphysik, diese letztere aber auf gewissen empirisch-anthropologischen Deductionen, beruht. Darüber hat Rec. sein Urtheil vor einigen Monaten in diesen Blättern ausgesprochen, und muss sich jetzt hierauf beziehen. Allein vor aller weitern Kritik soll es gern und willig anerkannt werden, dass diese Naturphilosophie ein gelehrtes, reichhaltiges und verdienstliches Werk ist. Man muss sich freuen, dass hierdurch wiederum den Mathematikern die Philosophie, den Philosophen die Mathematik näher gebracht und empfohlen wird. Es ist auch bekannt, dass dieses Werk von den eigentlichen Physikern mit Achtung ist aufgenommen worden. Dagegen ist nichts einzuwenden; nur darf man nicht glauben, dass hierdurch die Schelling'sche Lehre aus dem Wege geräumt würde. Die letztgenannte sinkt unter der Last ihrer eignen Fehler, und wird noch tiefer sinken; aber ihr liegt dennoch ein Streben zum Grunde, welches Fries weder befriedigen noch vernichten kann.

Die Vorrede stellt obenan den Gattungsbegriff: *metaphysische allgemeine Naturlehre;* derselben sollen theils Naturgesetze der Körperwelt, theils Naturgesetze des *menschlichen* Geistes anheim fallen. (Wo bleiben die Thierseelen? oder falls dieser Ausdruck nicht modern genug klingt, wo bleibt die psychische Zoologie? Die Angewöhnung an das Wort *Anthropologie* hat hier einen gewaltigen Fehler in der Disjunction verursacht.) Die Naturgesetze der Körperwelt enthalten eine Unterordnung aller mathematischen Formen der Ordnung, Zahl, Dauer, Gestalt

und Bewegung unter die *Kategorien* des Wesens, der Bewirkung und Wechselwirkung. Nun sind die Kategorien schon aus der Metaphysik bekannt; hier dagegen bleibt das Verhältniss der mathematischen Gesetze zu ihnen der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, und diese wird am besten (?) mathematische Naturphilosophie genannt. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft sollen hier genauer erörtert, doch soll über die Gränzen derselben hinaus gegangen werden, weil die mathematische Erkenntniss eine philosophische Untersuchung ihrer Natur zulässt. Daher zerfällt die Untersuchung in zwei Theile; *Philosophie der reinen Mathematik*, und *reine Bewegungslehre*. (Also hätte der Titel heissen sollen: Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Dem Ausdruck *Naturphilosophie* die Betrachtungen des ersten Theils unterzuordnen, ist eine logische Unmöglichkeit, denn leere Formen reiner Mathematik sind keineswegcs Natur; es liegt in ihnen kein Geschehen, kein Wachsen, kein *nasci*. Hätte Hr. Fr. die Erörterung der reinen Mathematik als blosse Vorbereitung zur philosophischen Naturlehre behandelt, so wäre ihr Platz in einer Naturphilosophie gerechtfertigt; aber die reine Mathematik füllt die grössere Hälfte seines Buches; sie ist hier nicht Vorbereitung, sondern Haupttheil des Ganzen; daher wir hier eigentlich zwei Werke in einem Bande finden.) Das Schelling'sche Philosophem ist durch seinen Grundfehler von der Anwendung der mathematischen Methoden entfernt worden; die Besseren der Schule wurden daher auf combinirende Methoden, und deren Gegenstände, Geologie u. s. w. beschränkt. Diesen nun will Hr. Fr. neben sich Platz lassen, es ist aber bekannt, dass sie nicht neben ihm Platz nehmen wollen; und das ist sehr natürlich, indem sie, mit ihrem guten Rechte, sich hüten, sich auf seine Entgegensetzung des Wissens gegen das Glauben und Ahnen einzulassen. Wer die Physik vom Realen losreisst, der kann nicht verlangen, dass ein Anderer sich neben ihm stelle, der die Natur irgendwie aus dem Realen zu erklären, das Bedürfniss fühlt. Wiese man freilich die erscheinende Natur nicht selbst auf das Reale hin, so könnte man es ihr nur *unterschieben*; und dagegen würde hinwiederum Hr. Fr. sich mit Recht erklären! So stehen hier zwei Partheien mit gleich grossen Fehlern einander gegenüber.

Der Punct, auf den es ankommt, tritt natürlich gleich in der Einleitung, welche die eigenthümliche Richtung des Buches bezeichnen soll, kenntlich hervor; wir wünschten nur, diese Einleitung möchte sorgfältiger geschrieben seyn. Dass in der Schel-

ling'schen Lehre eine durchaus nothwendige Scheidung fehlt, dies sieht und sagt Hr. Fr. Allein den Punct der Scheidung, und ihre eigenthümliche Natur bestimmt er ganz falsch. Er trennt wissenschaftliche Formen von idealen Erkenntnissen. Das sind seine eignen Worte. Man wundere sich also nicht, wenn man bei ihm Formen findet, durch die Nichts *erkannt* wird; leere, gehaltlose Formen. Man wundere sich auch nicht, wenn man bei ihm sogenannte Erkenntnisse antrifft, die keine Erkenntnisse sind, sondern Beurtheilungen des Werthes der Dinge, und damit zusammenhängende Glaubensartikel. Dieser zweite Punct nun geht uns hier nicht an. Damit man wegen des erstern nicht einen Augenblick zweifelhaft bleibe, sagt er recht deutlich: „*die einzige vollständige wissenschaftliche Erkenntniss des Menschen ist die Erkenntniss von der Welt der Gestalten und deren Bewegungen.*“ Da haben wir erstlich das Vorurtheil von einer eigenthümlichen Beschränktheit des *menschlichen* Erkenntnissvermögens; als ob andre endliche Vernunftwesen wohl andre Formen und andre Schranken des Erkennens in ihren Denk- und Anschauungs-Gesetzen tragen könnten; ein Vorurtheil, das aus mangelhafter Psychologie entspringt Da haben wir ferner die Beichte einer verunglückten Metaphysik: *sie* vermöge eigentlich Nichts bei der Erkenntniss, die Mathematik allein sey die erkennende und wissende. Fragt man aber, *was* denn eigentlich die Mathematik erkenne? so bekommt man die Antwort: *Gestalten und Bewegungen.* Das sind aber leere Formen, die nicht einmal scheinbar dazu taugen, wahre Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge darzuthun. Also Mathematik und Metaphysik spielen mit Nullen; denn das menschliche Erkenntnissvermögen ist nun einmal zu diesem Spiele geschaffen, und darauf eingerichtet! Wahrlich eine erhabene Ansicht von der Bestimmung des Menschen, und von seinen natürlichen Fähigkeiten! Und nun das Gegenstück hiezu: „Die Erkenntniss der Wesen nach ihren sinnlichen Qualitäten, Farbe, Ton, Duft u. s. w., so wie die Erkenntniss des *geistigen* Lebens (?) erhält nur vermittelst jener Erkenntniss von *Gestalt* und *Bewegung* (??) ihre Raum- und Zeit-, ihre Zahl- und Grad-Bestimmungen; ihre Unterordnung unter Gesetz und Regel;“ (warum nicht gar Zaum und Zügel, wenn einmal eine ganz fremdartige Herrschaft soll anerkannt werden? Aus jedem Dinge das Gesetz seiner *eignen* Natur zu erkennen, ist einmal nicht die Sache des Verfassers.) „Alle diese Erkenntnisse lassen *daher*“ (woher? etwa, weil sie das Joch jener Unterordnung nicht ertragen wollen?) „nur eine unvollständige wissenschaftliche Entwickelung zu, und erhalten ihre

vollständige Bedeutung (was bedeutet das Wort hier?) in der ästhetischen Beurtheilung unter Ideen." So wird die Aesthetik zur Lückenbüsserin des Wissens; sie, die gar Nichts erkennt; die selbst Wahrheit und Schein gar nicht einmal zu unterscheiden verlangt! Kein Wunder, wenn zu unsern Zeiten sich die Dichter für die wahren Philosophen halten!

Aus der Einleitung wollen wir der Deutlichkeit wegen noch eine kurze Stelle ausheben: „Die experimentirende Methode sucht durch Anstellung von Versuchen Gesetze der Natur zu errathen; so hat sie mit der mathematischen Physik das gemeinschaftliche Interesse der Erkenntniss von Gesetz, Erklärung, Theorie. Die vergleichenden, combinirenden Methoden sind hingegen der entfernteste Anfang des inductorischen Verfahrens, und stehen daher mehr im Interesse des Thatbestandes als der Gesetze und Erklärungen. Ihr Interesse ist Uebersicht eines grossen Ganzen der Erfahrung. Der Hauptgewinn aus diesen Methoden ist das Klassensystem; nebst einer bestimmten und klaren Kunstsprache in Namen-Erklärungen; ist dies erste Bedürfniss befriedigt, so folgt nun in grösserer Annäherung an theoretische Interessen die weiter umschauende Vergleichung und Gruppirung der Erscheinungen." Charakteristisch ferner ist die Behauptung, nicht die Erfahrung, sondern die Geometrie habe für die Hypothesen des Kopernicus und Keppler entschieden. Und wie hat sie das gemacht? „Es liessen sich wohl immer noch Systeme von Epicykeln bauen, nach denen man die Erfahrungen aus Hipparchischen oder Tychonischen Voraussetzungen zu erklären vermöchte;" (auch *mechanisch* zu erklären?) „nur rein geometrisch hat die *Einfachheit der Hypothese* für die Ellipsen und den Lauf der Erde um die Sonne entschieden." So soll auch die Attraction erkannt werden. „Ob die allgemeine Anziehung im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernung erfolge, oder nach einem andern, diesem nur sehr nahe kommenden, Gesetze figurirter Zahlen, das entscheidet die Beobachtung nicht, denn sie giebt nur angenäherte Resultate. *Wir entscheiden aus rein mathematischen Gründen für die einfachere Voraussetzung.*" Sollte man nicht glauben, das Einfache sey mehr mathematisch als das Zusammengesetzte? Aber die Mathematik kennt gar keine Vorliebe; sie zeigt bloss, welche Annahme die möglichst einfache Erklärung liefere, und lässt uns dann die Wahl. Hingegen der Verf. spricht hier und im Folgenden als Gesetzgeber der Natur. Er wählt, entscheidet, streitet für die mathematische Physik gegen die Vertheidiger der experimentirenden Methode, erklärt das Stetige als den einfachsten

Fall, den die Mathematik auch bei der chemischen Zusammensetzung der Materie in Vorschlag bringen müsse; (als ob es dabei auf Vorschläge und Hypothesen ankäme,) er will gelten machen, dass die ganze wissenschaftliche Naturkenntniss auf einer Vorstellungsweise *a priori*, und nicht auf einer durch sinnliche Wahrnehmung bestimmten ruhe; er will der reinen Mathematik die Herrschaft vindiciren; ja in Beziehung auf Kant drückt er sich gar so aus: durch K's. metaphysische Anfangsgründe *sollen uns* weniger unmittelbar metaphysische Principien in die Physik eingeführt, als durch die Aufhellung der metaphysischen Grundgedanken eine festere Anwendung der rein mathematischen Principien gesichert werden. So hat uns die Einleitung des Verfs. Willen verkündigt; andern Gewinn haben wir daraus nicht geschöpft; auch finden wir die wohlbekannte Stimme des transscendentalen Idealismus hier so schwach, dass es uns fast scheint, sie werde allmählig durch eine andre, mannigfaltige Gelehrsamkeit erstickt, ohne berichtigt zu seyn.

Erster Theil. Philosophie der Mathematik. Hier wieder eine Einleitung; die sich interessanter anfängt. „Ungeachtet ihrer Sicherheit und Klarheit kann die Mathematik den ihr eigenthümlichen Mangel nicht lange verbergen, wenn sie von der Philosophie um die Rechtmässigkeit ihrer Ansprüche gefragt wird. Der Mathematiker erwirbt sich Grund und Boden nicht erst, sondern er findet sich gleich mitten auf demselben im Besitz, und bedient sich desselben nur. Die Mathematik für sich ist eine Beschreibung des Gebietes der Zahlen, des Raumes, der Zeit, der Bewegung. Aber woher denn Raum, Zeit, Zahl? Diese Fragen kümmern die Mathematik nicht, sie stammen aus der Philosophie. Eine eigne Wissenschaft, *mathesis prima* oder Philosophie der Mathematik, muss die Frage lösen: woher kommt uns die mathematische Erkenntniss, und welche Ansprüche hat sie im ganzen System der menschlichen Ueberzeugungen zu machen?" Hierüber werden wir nun an die Vernunftkritik verwiesen, wohin jedoch Rec. für diesmal nicht Lust hat sich zu wenden; denn er kennt nur zu gut die Antworten von der Sinnlichkeit und sinnlichen Beschränktheit unseres Geistes, von den nothwendigen Grunderkenntnissen und Grundformen; — er kennt auch die Systemfesseln, welche hier die Stelle wirklicher Beschränktheit so vollständig ausfüllen, dass es kaum lohnt, darüber viel zu sagen. Der Verf. selbst eilt weiter. Er beschreibt die besondere Anschauungsweise der Grösse nach drei Puncten: 1) sie steht unserer Aufmerksamkeit nach Belieben zu Gebote. (Das ist kein ausschliessender Charakter; dasselbe gilt von den

Grundformen des Schönen und Hässlichen, des Guten und Bösen; es gilt sogar, mit einiger Beschränkung durch ein Mehr oder Weniger, von allen Gegenständen metaphysischer und logischer Speculation.) 2) Wir vermögen deren nothwendige und allgemeine Gesetze schon an einem *einzelnen* gegebenen Beispiele abzunehmen. (Kaum traut Rec. seinen Augen! Wie konnte Hr. Hofr. Fries sich von der Leichtigkeit, womit man *in vielen Fällen* die mannigfaltigen möglichen Abänderungen eines gegebenen Beispiels schnell durchläuft, und das Gleichartige der wesentlichen Umstände überschaut, zu einer so allgemein ausgesprochenen Behauptung verleiten lassen? Wo ist denn die Sicherheit der Ueberzeugung, bevor man die möglichen Fälle durchsucht hat? Schon die Formel $tang\ \varphi = \frac{sin\ \varphi}{cos\ \varphi}$ bedarf einiger Ueberlegung, ehe man sie für alle Quadranten festsetzt. Von der Formel: $sin\ 3\ \varphi = \sqrt{\frac{27\ c^2}{4\ b^3}}$, die bei den cubischen Gleichungen vorkommt, muss man erst überlegen, dass der Bruch die Einheit nicht übersteigen darf. Die Cardanische Regel erfordert im gleichen Falle erst eine Rechtfertigung ihrer Gültigkeit. Der binomische Satz bedarf einer eignen Ausdehnung über seine ursprünglichen Gränzen. Wie oft muss man sich beim Weglassen des Unendlich-Kleinen, bei Differentialformeln u. dergl. hüten, gewisse Formeln nicht über die Gränzen ihrer Brauchbarkeit auszudehnen! Und endlich, was wird aus den divergirenden Reihen, und wer kann deren allgemeine Wahrheit vertheidigen? — Der Verf. weiss dies Alles vollkommen; er hat selbst in der Folge sich mit Gegenständen dieser Art viel beschäftigt; was soll denn der Sinn der obigen Behauptung seyn? Nicht nur kein einzelnes Beispiel, sondern auch nicht einmal eine ganze Klasse von Beispielen verbürgt sich für andre Fälle und andre Klassen von Fällen; und der Verf. könnte hier vielleicht eine der auffallendsten Veranlassungen finden, um sein Nachdenken über den ganzen Gegenstand dieses Werkes tiefer zu begründen.) 3) Wir sind im Stande, mathematische Wahrheiten durch eignes Nachdenken aus den kleinsten gegebenen Anfängen selbst in beständiger Erweiterung zu entwickeln. (Diese Behauptung ist weder allgemein wahr, noch ausschliessend auf die Auffassung der Grössen beschränkt. Die Mathematik wächst nicht in allen Köpfen, sondern in sehr wenigen; und wenn die Metaphysik vielleicht mehr Jahrtausende braucht, als die Mathematik Jahrhunderte, so ist sie doch darum nicht minder eine Erweiterung

des Wissens aus den kleinsten Anfängen; nur von langsamerer Bewegung.) Hieraus zieht nun der Verf. folgende Sätze: 1) Alle Begriffs-Erklärungen in der Mathematik sollen Constructionen in reiner Anschauung seyn. 2) Das System in jeder mathematischen Wissenschaft ist hypothetisch. 3) Die Lehrmethode ist immer die dogmatische, aber dieser liegt im Grossen für die Erfindung der Theorien eine Untersuchung nach speculativer kritischer Methode zum Grunde. — Was die Constructionen *in reiner Anschauung* anlangt, so war Rec. bisher der Meinung, dass Kant durch ähnliche Behauptungen nur seine vorzüglich auf Geometrie, nicht auf Rechnung, gewendete Aufmerksamkeit verrathe. Aber Hr. Fr. rühmt ganz ernsthaft die *anschauliche* Darstellung in der Formel: $x = \sqrt[3]{(-\frac{1}{2}g + \frac{1}{2}\sqrt{g^2 + \frac{4}{27}f^3})} + \sqrt[3]{(-\frac{1}{2}g - \frac{1}{2}\sqrt{g^2 + \frac{4}{27}f^3})}$, während Rec. nicht einmal einen Ausdruck wie $\frac{1+x}{1-x}$ anschaulich nennen möchte, vielmehr sehr in Sorgen gerathen würde, sich über den Sinn desselben zu täuschen, wenn er sich lediglich dem Eindrucke hingäbe, den die Vorstellung des x als einer fliessenden Grösse etwa hervorbringen kann. Muss man schon Logarithmen gebrauchen, um bequem und sicher den Werth eines gewissen Ausdrucks zu erfahren; so hat man gewiss viele Male das An- und Absetzen der Gedanken, welches nicht *Anschauung*, sondern *Reflexion* heisst, in sich wahrzunehmen Gelegenheit. Und ohne Logarithmen wird doch Hr. Hofr. Fries schwerlich den Werth einer Grösse bestimmen, die nach der Cardanischen Formel zu suchen ist! Thäte er es, so würde das Zickzack der Reflexion nur desto länger werden. — Gegen das Ende dieser zweiten Einleitung kommt der Verf. wieder auf seine figürliche Synthesis und productive Einbildungskraft, den eigentlichen Sitz seines Irrthums; er citirt dabei ganz ruhig seine psychische Anthropologie; Rec. könnte eine Beurtheilung dieses Buches citiren. So lange Hr. Hofr. Fries nicht einsieht, dass er nicht Möglichkeit und Wirklichkeit der *bestimmten Begränzungen* von Raum und Zeit, zwischen seiner Sinnlichkeit und Einbildungskraft *theilen* darf, weil die productive Einbildungskraft immer die gleiche seyn würde, wenn sie überall (in dem Sinne des Verf.) existirte, und weil die Gestalten verschieden, und zwar *unwillkührlich* verschieden *gegeben* werden; so lange er in diesem Hauptpuncte nicht die deutliche und unwidersprechliche Probe seiner durchaus verkehrten Ansichten von dem Ursprunge der Anschauungsformen wahrnimmt, kann man nicht mit ihm, sondern nur wider

ihn disputiren. Wir lassen ihn also bei seinen willkührlichen Constructionen, die gerade so willkührlich sind, als der Entschluss es ist, sich in dieser Stunde mit diesem, in jener mit jenem Theile der Geometrie zu beschäftigen; während es für die Menschen im Ganzen genommen nichts weniger als willkürlich ist, ob und welche Mathematik sie haben wollen. Von dem nothwendigen Grunde der Mathematik aber, den die Philosophie aufdecken soll, müssen wir hier zwei Worte sagen. Derselbe ist theils psychologisch, theils metaphysisch. Denn man kann erstlich fragen: wie kommen wir zum mathematischen Denken nach Stoff und Form? woher Linien, Flächen, körperliche Räume? wann stellen wir ein Ausser-, wann ein Nacheinander vor? Welcher Zusammenhang und welcher Unterschied zwischen beiden? Woher die Abstractionen und Verknüpfungen, auf denen das Zählen und Construiren beruht? — Diese Fragen sind sämmtlich psychologisch; sie wollen dem Entstehen der mathematischen Gedanken zusehen. Zweitens aber muss man fragen: wie sollen wir das Aussereinander und das Nacheinander denken? welche Schwierigkeiten liegen darin, und in wiefern lassen sie sich vermeiden? Wie sollen wir Materie und Bewegung in den vorausgesetzten Raum hineinsetzen, und wieviel müssen wir uns hier von den schon fertigen Constructionen des Raumes gefallen lassen? Diese zweite Art von Fragen ist gar nicht psychologisch, denn es wird nicht mehr gefragt, was geschehe, sondern was geschehen solle. Ein Unterschied wie Sittenbeobachtung und Sittenlehre. Es liegen nun theils in der Psychologie, theils in der Metaphysik, die Anfänge zu weitläufigen Untersuchungen dieser zwiefachen Art; jede davon ist ganz selbstständig, und durchaus unabhängig von der andern; beide müssen ausgebildet werden, wenn man in der Philosophie der Mathematik klar sehen will. Keine davon findet sich in dem vorliegenden Buche, wiewohl dasselbe abwechselnd nach den vorkommenden Umständen bald nach der einen, bald nach der andern Seite hingezogen wird. Im Ganzen genommen aber ist für Hrn. Fr. nicht bloss Raum, Zeit, Zahl, sondern die Mathematik selbst ein gegebener Stoff, den er betrachtet, wie ein Reisender, um dabei eine Menge von gelegentlichen Anmerkungen anzubringen.

So sehr man nun den Philosophen vermisst, den man erwartete; so reichlich wird man dagegen befriedigt durch den geübten und gelehrten Mathematiker. Wie in der Einleitung schon der Euklidische Beweis für den Pythagoräischen Lehrsatz, und die Auflösung der quadratischen Gleichungen Platz gefunden hatte; so lernt der Schüler der Mathematik hier im Anfange der

Abhandlung selbst, wie man a, b, c, d ohne Wiederholungen variire; er lernt, was eine Versetzungszahl sey, was man Combiniren zu bestimmten Summen nenne; u. dergl. — natürlich aber kann doch Niemand dabei ein Buch über Combinationslehre entbehren. Eben so lernt man in der nun folgenden Arithmetik die Sätze: „jede Grösse ist sich selbst gleich; zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, sind einander gleich," u. dergl. Wir können den Verf. in solche Weitläufigkeiten nicht folgen, sondern ein Paar Proben seiner Behandlung bekannter Gegenstände müssen genügen. Bei den entgegengesetzten Grössen, wo wir an Busse und Carnot erinnert werden, bemerkt der Verf. mit Recht, dass bei Producten, wenn sie Flächen bezeichnen sollen, die Lage derselben nur dann durch die Vorzeichen bestimmt wird, wenn die einzelnen Factoren einzeln ihr Vorzeichen bei sich führen. Von hier weiter gehend, findet er nöthig, einige nicht ganz leichte Fälle zusammen zu stellen, um durch Beispiele deutlich zu machen, wie man die Zeichen zu setzen und zu deuten habe. Das erste Beispiel geben die trigonometrischen Linien; das zweite liefert die Aufgabe, aus einem gegebenen Puncte ausserhalb eines gegebenen Kreises eine gerade Linie zu ziehen, welche den Kreis schneide, und zwar so, dass der innerhalb des Kreises liegende Theil einer gegebenen geraden gleich sey. — Dies führt auf die Gleichung $x = -\frac{1}{2}c \pm \sqrt{\frac{1}{4}c^2 + a^2 - r^2}$, wo r der Radius, c die gegebene gerade, a die Entfernung des Punctes vom Centrum, x die Entfernung des Punctes von der Stelle, wo der Kreis zuerst geschnitten wird, bedeutet; die Frage ist nun, was bedeuten die beiden Vorzeichen vor der Wurzelgrösse? Hr. Fr. versucht zuerst auch für das negative Zeichen eine Erklärung, kehrt aber gleich selbst zu der völlig befriedigenden Nachweisung zurück, dass die Gleichung neben dem brauchbaren auch einen unbrauchbaren Werth anbietet, weil sie, arithmetisch betrachtet, allgemeiner ist, als das geometrische Problem, dessen Eigenheiten nicht alle in ihr dargestellt werden. Das nämliche dürfte wohl auch ohne weitern Zusatz hinreichen bei der dritten Aufgabe, wo ein rechtwinkliges Dreieck vorkommt, dessen Hypotenuse als Grundlinie gegeben ist, und auch die Summe der Höhe und der beiden Katheten; man sucht die Höhe, und findet dafür zwei Werthe, dessen einer offenbar nicht zu gebrauchen ist. Bei dem vierten Beispiele ist ein Versehen begegnet, jedoch nur in einer Nebensache. Eine Masse wird angezogen nach Verhältniss einer Potenz des Abstandes vom anziehenden Puncte; die Geschwindigkeit ist $= v$, die beschleunigende Kraft $= p$, der Abstand $= y$; hier setzt nun der Vf. $dv = -pdy$;

welches offenbar unrichtig ist. Allein das Beispiel scheint, nach der Bezeichnung zu schliessen, aus Kästner's höherer Mechanik, §. 87, genommen zu seyn, wo v nicht die Geschwindigkeit, sondern die dazu gehörige Fallhöhe bedeutet. Dass man hier nicht y negativ setzen dürfe, erinnert schon Kästner; dass ein mit *endlicher* Kraft anziehender *Punct* eine mathematische Fiction sey, bemerkt der Verfasser. Wir sind eher geneigt, dieses als eine genügende Auskunft, wenigstens in Hinsicht auf bekannte Erfahrungsgegenstände, anzunehmen, als die bald folgende Behauptung, wodurch die divergirenden Reihen sollen entschuldigt werden. Hr. Fr. will die unendlichen Reihen zunächst nur als *Figuren der combinatorischen Analysis* betrachten, welche auf arithmetische Bedeutung keine Ansprüche machen, so lange nicht gezeigt worden, dass sie eine endliche Summe geben. Hier ist doch unleugbar, dass solche Reihen nicht aus combinatorischen, sondern aus ächten arithmetischen Begriffen und Operationen entspringen; überdies, wenn sie nach Potenzen veränderlicher Grössen fortgehen, so sind sie brauchbar, so lange man die Variable klein genug nimmt; und ihre Unbrauchkeit tritt erst allmählig ein, ohne bestimmten Scheidepunct. Doch wir wollen uns hierbei nicht aufhalten, sondern noch ein Beispiel von des Verf. Calcul geben. Wir wählen das Bekannteste, den binomischen Satz in seiner Allgemeinheit. Der Verf. nimmt zwei Binomien $1+x$ und $1+v$, und setzt

$$(1+x)^m \cdot (1+v)^m = (1+x+v(1+x))^m;$$

und daraus mit unbestimmten Coefficienten

$$(1+Ax+Bx^2+Cx^3+\cdots)\ (1+Av+Bv^2+Cv^3+\cdots)$$
$$=1+A(x+v(1+x))+B(x+v(1+x))^2+C(x+v(1+x))^3+\ldots$$

oder entwickelt:

$$\left.\begin{matrix} 1+Ax+Bx^2+Cx^3\ldots \\ Av+A^2xv+ABx^2v+ACx^3v\ldots \\ +Bv^2+BAxv^2+\ldots \\ +\cdots\cdot \end{matrix}\right\} = \left\{\begin{matrix} 1+Ax+\ \ Av\ (1+x)\ldots \\ +Bx^2+2Bvx(1+x)\ldots \\ +Cx^3+3Cvx^2(1+x)\ldots \\ +\cdots\cdot \end{matrix}\right.$$

wo die erste horizontale Reihe links gegen die erste verticale rechts aufgeht; und wenn nun alles durch v dividirt, dann aber v gleich Null gesetzt wird, nur Folgendes übrig bleibt:

$$A+A^2x+ABx^3+ACx^3 = A+Ax+2Bx+2Bx^2+ 3Cx^2+3Cx^3+4Dx^3 \text{ u. s. w.,}$$

woraus
$$A = A,$$
$$2B = A^2 - A$$
$$3C = B(A-2)$$
$$4D = C(A-3), \text{ folglich}$$

$$(1+x)^m = 1 + Ax + A.\frac{A-1}{2}x^2 + B.\frac{A-2}{3}x^3 + C.\frac{A-3}{4}x^4 + \ldots$$

wo nun A noch zu bestimmen ist. Dies geschieht leicht, indem erst $(1+x)^{\frac{1}{n}}$ und dann $(1+x)^{-n} = 1 + Ax + x^2 Y$ gesetzt, und auf beiden Seiten potenzirt wird. Man findet nämlich im ersten Falle:

$$1 + x = 1 + nAx + \cdots \text{ woraus } nA = 1,\; A = \frac{1}{n};$$

im zweiten Falle:

$$1 = 1 + (A+n)\,x + \cdots \text{ also } A = -n.$$

Dass dies Verfahren einen sinnreichen Kunstgriff darbiete, räumen wir gern ein; dass es aber den Beweisen durch Differentialrechnung vorzuziehen sey, können wir nicht zugeben. Der binomische Satz ist nun einmal nicht ein einziger Lehrsatz; die Einsicht in denselben, so lange man bei ganzen positiven Exponenten bleibt, lässt sich niemals verschmelzen mit der andern, davon jedenfalls verschiedenen, dass die nämliche Form auch für gebrochene und verneinte Exponenten wiederkehre. Jener erste Fall ist eine höchst einfache combinatorische Wahrnehmung; für den zweiten aber ist die gebrochene und verneinte Potenz, ihrem Begriffe nach, nicht mehr noch weniger als eine Function des Binomiums. Warum nun hier spröde thun gegen die Rechnungsarten, die zur Kenntniss der Functionen wesentlich gehören? Das Differential $mx^{m-1}\,dx$ lässt sich bekanntlich auf gebrochene und verneinte Exponenten sehr leicht ausdehnen; für den weitern Calcul hat man den Taylor'schen Satz. Nur muss man diesen letztern nicht auf den binomischen bauen, mit dem er, seinem Begriffe nach, nichts gemein hat. Der Taylor'sche Satz gehört der Lehre von Bestimmung einer Hauptreihe durch die Anfangsglieder ihrer Differenzreihen; dies ist das Wesentliche des Gedankens, den er ausdrückt; und man findet ihn sogleich, wenn man die Stellenzahl des Gliedes der Hauptreihe unendlich gross, die Differenzen aber unendlich klein nimmt. Hat man ihn so abgeleitet; so kann kein Bedenken seyn, durch ihn auch jede Potenz als Function des Binomiums zu bestimmen. — Eine ähnliche Form der Rechnung wie vorhin wendet der Vf. auch bei den Logarithmen an; er setzt $log.(1+y) + log.(1+v) = log.(1+y+v(1+y))$. Dies können wir weit weniger billigen als das obige Verfahren. Die Logarithmen brauchen sehr wenig Calcul, aber eine sorgfältige Entwickelung der Begriffe. Hat man diese geleistet, so findet man sogleich die Basis der natürlichen Logarithmen $e = (1+dx)^{\frac{1}{dx}}$; dasselbe,

was bei Hrn. Fries weiterhin unter der ganz unschicklichen Form $(1+0)^{\frac{1}{0}}$ erscheint, welche wir, (weil $1+0=1$, und $\frac{1}{0}$ nur in sofern unendlich ist, als eine *veränderliche* Grösse $\frac{1}{x}$ mit einem verschwindenden Nenner gedacht wird,) durchaus verwerfen müssen, und uns keineswegs für ein „*nothwendiges syntaktisches Gesetz der allgemeinen Arithmetik*" können aufdringen lassen. Auch hätte der Verf. nicht in jene Rechnung von Schulz sich einlassen sollen: $x-a=x$, folglich $x-x=a$, oder $(1-1)x=a$, daher $x=\frac{a}{0}=\infty$. Der Sinn dieser Rechnung ist lediglich $a=0$, und $x=\frac{0}{0}$ d. h. unbestimmt: das Unendliche aber ist hier bloss eingeschwärzt, nachdem man sich einmal bei Gelegenheit solcher Fälle, wie $tang\,\varphi=\frac{sin\,\varphi}{cos\,\varphi}$, daran gewöhnt hatte, dass eine Grösse unendlich *wird*, wenn eine andre *verschwindet*; diese Fälle haben mit der eigentlichen Null, die in der Reihe der Zahlen mitten zwischen $+1$ und -1 liegt, keine Verbindung; so wenig als Bewegung *durch* einen Punct mit Ruhe *in* demselben Puncte kann verglichen werden. Der Verf. selbst, S. 414, 415, spricht über Ruhe, die nicht beharrt; diese ist ähnlich der Null, wobei der Cosinus nicht stehen bleibt.

Fast unvermerkt sind wir in die Gegend dieser Philosophie der Mathematik geführt worden, welche anfängt, für Naturphilosophie unmittelbar bedeutend zu werden; während das Vorhergehende etwas weit davon entfernt liegt. Wir sind nämlich hier in der Nähe des Unendlich-Kleinen, und dies ist ein Punct, worin Hr. Hofr. Fries sich besonders stark fühlt, mit strengen Behauptungen aufzutreten liebt, und allen Schwierigkeiten dreist die Spitze bietet. Damit wir nicht geradezu in seine Beschuldigung der „*unkritischen Philosophie*" hineingerathen, (die wir uns fast versucht fühlen, ihm im Namen der von ihm angegriffenen Gegner zurückzugeben,) so müssen wir wohl damit anfangen, ihm soviel als möglich von seinen Behauptungen freiwillig und gern einzuräumen. Dahin gehört denn vor allen Dingen der Satz: *das Unendliche ist das Unvollendbare; es darf nie als ein gegebenes Ganzes angesehen werden.* Dahin gehört ferner die Lehre: *Wir kommen bei dem Zusammengesetzten nur dann auf etwas an sich, wenn wir bis auf einfache Theile zurückgekommen sind.* Ferner der Ausspruch: *für die klare mathematische Anschauung steht einleuchtend fest, dass jede gerade Linie sich wieder halbiren lasse;* wobei wir jedoch den

Zusatz machen müssen, dass nicht Alles, was *für die Anschauung* fest steht, auch für das Denken fest *bleibt*. Endlich nennen auch wir die Worte Fischer's unwiderleglich, und bestätigen dieselben aus eignem, selbstständigem Denken: „*fast alle Anwendungen der höhern Analysis erfordern, dass man Differentiale unmittelbar finde, und nicht erst durch Differenziirung einer gegebenen endlichen Function;*" hierauf beruht in der That die grosse Wichtigkeit der Integralrechnung. Zum Ueberflusse wollen wir auch *in sofern* uns gegen Langsdorf mit unserm Verf. vereinigen, als von den Hypotenusen, Diagonalen, u. dergl. gezeigt worden, dass dieselben keine aus Puncten bestehenden Linien seyn können; eben so wenig als bewegte Körper sich unterwegs ausruhen und dann von selbst wieder in Gang setzen können; oder als Differentiale mit wirklichen Theilen der Grössen verwechselt werden dürfen, welches wenigstens nicht *genau* richtig ist. — Und nach allem diesen stellen wir nun unsererseits die Behauptung auf: dass damit gegen Langsdorf's Vorstellungsart von der kleinsten möglichen Linie, die aus zwei an einander liegenden Puncten bestehen soll, nicht das Geringste gewonnen ist; vielmehr diese, der Geometrie fremde, Ansicht gerade so nothwendig, gerade so wahr ist, gerade so wenig jemals aus dem System der menschlichen Gedanken verschwinden kann und darf, als jene, *einseitig wahre*, geometrische Ansicht. Hierbei ist es dienlich, zu bemerken, dass nicht erst Langsdorf diesen Gedanken erfinden konnte; er ist ohne Zweifel uralt; hier mag es genügen, nur aus Baumgarten's Metaphysik den Satz (§. 286, 287) anzuführen: *series punctorum, punctis distantibus interpositorum, continua, est linea*; und: *extensio lineae ex numero punctorum, quibus constat, determinatur*. Dass dergleichen Linien nicht Hypotenusen seyn können, versteht sich für die allermeisten Fälle von selbst; dass der Geometer gleichwohl alle *im Raume gegebenen* Linien als Hypotenusen betrachten kann, bleibt ihm unbestritten; *es giebt aber keine ursprünglichen Hypotenusen*, sondern diese ganze Vorstellungsart ist eine *abhängige*, zu welcher man die *primitive* suchen soll, obgleich der Geometer sich darum nicht kümmert, weil er den Raum, und *feste Puncte* darin, als gegeben ansieht. Die kritische Betrachtung dieser Dinge besteht nun nicht darin, die Anschauung über das Denken zu setzen, sondern den Gründen des Abhängigen nachzuforschen, um von zweien Vorstellungsarten, die sich längst beide als gleich nothwendig fühlbar gemacht haben, jeder die eigenthümliche Sphäre ihrer Geltung anzuweisen. Hätte Hr. Hofr. Fries überlegt, dass der Raum,

seinem *Begriffe* nach, auf dem Aussereinander beruhen soll, dass folglich Raumgrössen nur in sofern für bestimmte *quanta extensionis* gelten können, als sie entweder unmittelbar aus bestimmten Mengen des Aussereinander bestehen, (welches dem Begriffe der fliessenden Grösse widerspricht,) oder wenigstens als abhängig, als Functionen solcher Mengen angesehen werden können, (welches sich mit dem Begriffe des Fliessenden sehr leicht vereinigen lässt,) — oder hätte Hr. Fr., was vielleicht bequemer gewesen wäre, von einigen kleinen Aufsätzen, die Rec. schon seit mehr als zwölf Jahren bekannt gemacht hat, Notiz zu nehmen gewürdigt; so möchte sich jetzt leichter und vollständiger über den Unterschied des *quanti extensionis* und der bestimmten *Distanzen*, welche letztern den Gegenstand der Geometrie ausmachen, sprechen lassen; welches denn allerdings für die Beurtheilung einer Naturphilosophie deswegen sehr erspriesslich seyn würde, weil sich ohne diese Betrachtungen die Lehre von der *Materie* gar nicht ins Klare setzen lässt; vielmehr dieselbe schlechterdings davon abhängt. Unter den vorhandenen Umständen aber können hier freilich nur Andeutungen Platz finden; und da die nöthigsten derselben den Begriff der *Bewegung* betreffen, so wollen wir nun sogleich zu dem zweiten Theil des vorliegenden Werkes hinüber gehen.

Aber was finden wir hier? Eine ansehnliche Lücke für eine Philosophie der reinen und angewandten Mathematik. Nicht ein Wort über die Zenonischen Gründe gegen die Bewegung! Also mit der blossen Stetigkeit, die dem Verf. so gewiss ist, dass er Kästnern verbietet, deshalb *auch nur eine Frage* aufzuwerfen, hofft er hier durchzukommen! Er befiehlt, *unsre Begriffe so zu ordnen, dass sie das Stetige zu fassen vermögen*. Ein Befehl, wobei uns die Worte irgend eines Königs bei Goethe einfallen:

> Ich hab' es nun befohlen,
> Nun gehts mich Nichts mehr an!

Wir müssen ihn also wohl bitten, uns die Begriffe ordnen zu helfen, die uns entstehen, wenn wir einerseits die Flächenräume betrachten, die bei der Archimedischen Spirale der wachsende Radius, oder die eines senkrechten Stabes Schatten, Morgens, Mittags und Abends beschreibt, — andererseits die Bewegungen eines Planeten, dessen *radius vector* gleiche Flächenräume in gleichen Zeiten beschreiben soll. Die ungleichen Sectoren, die wir in jenen ersten Fällen als die Differentiale der Flächenräume betrachten müssen, sollen uns nicht wundern. Nämlich der Grund, weshalb wir uns *nicht* wundern, liegt darin, dass in jedem

Zeittheilchen ein solches Differential auf einmal hinzukommt, ohne dass wir nöthig hätten, dieses einmal angenommene Zeittheilchen wieder zu theilen. Denn es ist klar, dass der ganze Radius, oder die ganze Schattenlinie simultan vorrückt, und nicht etwa ein Theil davon früher und ein andrer später. Nachdem wir nun unsre Begriffe dergestalt geordnet haben, dass in gleichen Zeittheilchen recht füglich ungleiche Quanta der Extension durchlaufen werden können, falls nämlich diese *quanta extensionis* nicht begehren, *successiv aus ihren Theilen zusammengesetzt zu werden*: — kömmt uns der Planet in den Sinn! Dieser durchläuft ungleiche Differentiale seiner Bahn beim Aphelium und beim Perihelium. Wir wünschten nun wohl zu wissen, ob Hr. Hofr. Fr. damit zufrieden ist, oder nicht, dass wir auch jetzt die krumme Linie aus ungleichen Bogen zusammensetzen? Die Bedenklichkeit ist nämlich die, dass alle Theile der Bahn successiv durchlaufen werden müssen, indem der Planet nicht an verschiedenen Orten zugleich seyn kann. Es wäre gar nicht überflüssig gewesen, zu sagen, ob man nun *das Quantum der Succession* nach der Länge der Bogen, oder nach den vom *radius vector* durchlaufenen Flächenräumen bestimmen solle? Das Letztere ist zwar leicht, aber gar nicht nöthig; denn wir würden auch ungleichförmig wachsende Flächenräume recht gut begriffen haben; das Erste ist nothwendig, denn die vom Planeten beschriebene Curve wächst durchaus nur successiv, *und nicht mit theilbaren angesetzten Stücken simultan;* aber dagegen streitet die Forderung, dass in der Gleichung $ds = vdt$ das Zeittheilchen stets der eine und gleiche Multiplicator der Geschwindigkeit seyn soll. Hr. Hofr. Fries wird von selbst einsehen, dass wir ihm in dieser Betrachtung völlig frei gestellt haben, die Maasse, womit er messen will, so klein zu nehmen, als er für gut findet; *wir verbitten bloss, dass er uns Successives und Simultanes durch einander menge.* Wir wollen ihm auch eben nicht widersprechen, wenn er S. 417 die Geschwindigkeit eine *intensive* Grösse von bestimmtem Grade nennt; aber er wird ein Meisterstück machen, wenn er vermeiden kann, dass diese intensive Grösse sich uns unter den Händen in eine *extensive und protensive zugleich*, verwandele, sobald angegeben werden soll, *was* denn eigentlich durch die Zeit multiplicirt werde, so dass es sich in verschiedenen Zeittheilchen wiederhole, und die Zeit durch ein Geschehen erfülle? Wir erwarten, dass er dies Meisterstück *selbst* mache, und nicht Andern befehle, es zu machen.

Was Hr. Fr. unter dem Namen: *Grundlehre der Phoronomie*, vorträgt, das sind bekannte Dinge, bei denen wir uns nicht

aufhalten können. Jetzt aber folgen, dem Beispiele Kant's gemäss, Grundlehren der *Dynamik*, und hier die Lehre von der Materie, das heisst, von dem Gegenstande, um den es eigentlich zu thun ist. Ohne Zweifel hatte der Verf. hier Gelegenheit, sich zu zeigen, und als Verbesserer seines Vorgängers aufzutreten. Kant's geistreiches Büchlein, die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, trägt sichtbar den Stempel einer frühern Zeit; worin Newton's Gravitationslehre eigentlich das Einzige war, was in der Physik hoch genug hervorragte, um die Aufmerksamkeit eines Philosophen zu fesseln. Den einmal ergriffenen Gegenstand mit Vorliebe zu behandeln, und dieser Vorliebe zuviel nachzugeben, ist ein menschliches Loos, wovor auch Kant nicht sicher war. Nachdem er richtig bemerkt hatte, dass blosses *Existiren im Raume* noch nicht so viel heisst, als, *ihn einnehmen*, *sich ausschliessend zueignen*, und dergestalt *erfüllen*, dass Etwas Anderes Mühe habe einzudringen; — nachdem er seinen ersten Lehrsatz sorgfältig so abgefasst hatte: die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre *blosse* Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, unterliess er leider! sich zu fragen, was man denn bei einer bewegenden Kraft, theils überhaupt, theils insbesondere hier, wo das Wort *Kraft* doch nicht ganz passend ist, eigentlich denken solle? ob man dieselbe wie einen *Zusatz* zu dem, was als Solides im Raum gegenwärtig ist, ansehen müsse; und ob man die Materie richtig denke, indem man die beiden Begriffe, Solides und Kraft, bloss logisch zusammenfasse, ohne sich um ein *inneres Band* zwischen beiden zu bekümmern; das heisst deutlicher gesagt: ohne die Verhältnisse bestimmen zu können, unter welchen das, was man in den Raum setzt, vermöge einer innern Nothwendigkeit dazu kommt, auf die Lage eines Andern, das mit ihm beinahe in demselben Raume ist, Einfluss zu haben. Wenn Kant auf diese Frage kommen sollte, so musste seine falsche Causalitätslehre erst verschwinden; denn darin lag der Grundfehler, der eben so wohl sein System als seine Schule verdarb. Es blieb also dabei: Das Solide im Raume *hat* (man weiss nicht wie?) eine Kraft, womit es an den *Gränzen* desjenigen Raumes, den es einnimmt, Anderes abwehrt, *was etwa eindringen möchte!* Dieser Begriff lag so hart an der Gränze des Irrthums, dass er bei der mindesten Bewegung hineinfallen musste. Aus der Repulsion, die ruhig, wie ein Wächter, auf den feindlichen Angriff des Nachbarn hätte warten sollen, wurde eine *Ausdehnungskraft!* Freilich muss eine Kraft wohl etwas zu thun haben, sonst ist sie nach den gemeinen, ungesonderten Begriffen nicht Kraft! Man hat sich ja

lange genug über die *vis inertiae* den Kopf zerbrochen, eben weil man nicht daran glauben wollte, dass ein blosses Widerstehen, welches sich in dem Grade und der Richtung *des Angriffs* als Kraft äussert, dem wahren Causalbegriffe am nächsten komme; denn die gewohnten Vorstellungen von Kräften wollten sich damit nicht vertragen. Nachdem nun die Repulsion zur stets wirksamen Ausdehnungskraft geworden war, verstand sich nicht bloss von selbst, dass sie ein Gegengewicht haben müsse, um die Materie nicht ins Unendliche zu zerstreuen; sondern hier wirkte auch jene einmal gefasste Vorliebe für Newton's Attraction; in ihr sollte nun gefunden seyn, was man suchte, nämlich das Band, was die Materie, trotz ihrer innern Spannung, dennoch zusammenhalte. Die mindeste Ueberlegung konnte zeigen, dass man das Ziel gänzlich verfehlte. Materie, wie Holz oder Stein, dergleichen wir jeden Augenblick mit den Händen greifen, sollte erklärt werden. Dass *diese* Materie nicht in der Gravitation ihrer Theile gegen einander den Grund des Zusammenhangs hat, — fiel unserm Kant etwas zu spät ein. Seine Materie war höchstens ein Dunstkörper, wie man sich etwa einen Kometen denkt; dergleichen Dinge aber liegen gar nicht in dem Kreise unserer sichern und bestimmten Erfahrungen; die Frage nach ihnen ist nicht die erste, vorliegende; sondern die allerletzte, die uns einfallen könnte. Als Kant endlich an den *starren* Körper dachte, den er von Anfang an als sein eigentliches Grundproblem hätte vor Augen haben sollen, erklärte er sich „*das Hinderniss des Verschiebens der Materien an einander*" durch die *Reibung!* Bekanntlich aber hängt die Reibung ab vom Drucke; ja sie ist dem Drucke ziemlich genau proportional. Woher mag nun bei dem Stein, der auf dem Boden liegt, ein so starker Druck der Theile gegen einander kommen, dass daraus deren Zusammenhang erklärbar wäre? Man sieht, diese Reibung war ein recht unglücklicher Einfall; und ein ganz überflüssiges Bekenntniss, dass die Kantische Naturlehre ihren ersten und nothwendigsten Fragepunct verfehlt hatte. — Was wird nun unser Verfasser aus dem Allen machen? Er fängt damit an, die Kantische Lehre in dem Puncte zu verderben, wo sie richtig ist. Kant sagt: die Materie erfüllt den Raum *nicht* durch ihre blosse Existenz; Fries sagt: Materie ist, was einen Raum einnimmt; einen Raum einnehmen heisst aber, *in ihm vorhanden*, *in ihm gegenwärtig seyn*. Damit ist denn nun die erste nothwendige Vorerinnerung zur Naturlehre kurz und gut über den Haufen geworfen! — Zweitens: er tadelt Kant, nach Newton's Vorgange in aller Materie denselben Grad der Anziehungskraft nach Verhältniss der

Masse vorausgesetzt, und dadurch die specifische Verschiedenheit der Materien widerrechtlich beschränkt zu haben. Darin würde er Recht haben, (denn freilich sind, wie er anführt, die 15 Fuss Fallhöhe u. s. w. nur aus der Erfahrung bekannt;) wenn der ganze Begriff der Anziehung in die Ferne irgend einen andern Grund hätte, als die Erfahrung. Den grossen Fehler Kant's, die rein empirische Thatsache der Attraction wie ein Gesetz *a priori* zu behandeln, — bloss weil er gegen seinen überspannten Begriff von Repulsion keine andre Gegenkraft zu finden wusste als die, dahin gar nicht einmal passende, Newton'sche Attraction, diesen Fehler will Hr. Fr. noch vergrössern; man soll allerlei Attractionen in die Ferne aussinnen, um beliebige Hypothesen zu erdichten, damit ja keine gründliche Untersuchung über die specifische Verschiedenheit der Materien auch nur anfangen möge! Und damit dies Hypothesenspiel vollständig werde, ersinnt er sich — drittens — auch Abstossungskräfte, die in die Ferne wirken! Viertens: Nun erfindet er zur Gesellschaft für die Kräfte, die nach umgekehrtem Verhältniss des Quadrats der Distanz wirken, auch andre, welche sich nach dem Würfel, und wieder andre, welche sich nach dem einfachen Verhältniss der Entfernung richten. Und geschwind ist die Conjectur bei der Hand: „Sollten diese nicht die *gestaltenden*, *krystallisirenden* und *polarisirenden* Kräfte seyn?" Alle drei auf einmal? Das ist doch ungenügsam; selbst für gewöhnliche Naturphantasie! — Fünftens: jetzt fängt er an zu rechnen, nach verschiedenen Potenzen der Entfernung. Darin findet er nicht eher ein Ende, als bei der *vierten* Potenz! Denn in höhern Potenzen als der vierten, umgekehrt genommen, findet er keine Wirksamkeit einer Grundkraft möglich. Rec. kümmert sich nicht um solche grund- und bodenlose Rechnung; an *Grundkräfte* ist ohnehin nicht zu denken, weder bei der vierten noch bei der zweiten Potenz. Aber nun sechstens, bei weitem das Aergste von Allem, folgende dreist ausgesprochene Behauptung: „Das einzige Innere der Massen ist die Grundkraft derselben, welche selber nur eine Ursache der Veränderung *äusserer Verhältnisse mehrerer Massen* ist. Man getrauete sich nicht, der Materie Kräfte beizulegen, indem man fürchtete, wieder die verrufenen *qualitates occultas* zu Erklärungsgründen zu erheben. So wagte Newton nicht, seine allgemeine Anziehung als Grundkraft vorauszusetzen. Mehrere unserer besonnensten Naturforscher rühmten dies vorzüglich. Allein dies alles aus Missverständnissen. Es giebt keine klarere Vorstellung als die einer anziehenden und abstossenden Kraft, und keine klarern Erklärungsgründe als

diese." — In solchem Tone geht es noch eine ganze Weile fort, bis am Ende der hinkende Bote nachkommt, der die bessern Naturforscher unwillkührlich warnen wird; es werden nämlich zuletzt die Lehren des Hrn. Fr. von der „*Unbedeutsamkeit* des Raumes, der Zeit, der Grösse, *und der Naturgesetze, in Rücksicht auf ewige Wahrheit*," angepriesen. Diese ganze Rede lässt sich so übersetzen: *Ihr mathematischen Naturforscher seyd gar zu gewissenhaft. Sündigt unbedenklich auf meine Verantwortung! Für den Ablass will ich sorgen.* Um gegen diese Irrlehre eben so nachdrücklich zu warnen, als der Verf. sie predigt, müsste man nicht eine Recension, sondern ein Buch schreiben. Glücklicherweise wissen die Naturforscher, dass es nicht Newton war, welcher von Fries, sondern Fries, welcher von Newton zu lernen hatte. Da er aber gerade die *Vorsicht* nicht lernte, die zu lernen am nöthigsten war; da er absichtlich die Natur auszuhöhlen versucht, um seiner Glaubens- und Ahnungs-Lehre das Wort reden zu können; da er das Vorurtheil, die Massen hätten kein Inneres, das nicht selbst auf äussere Verhältnisse hinausliefe, als ein Axiom oder Postulat verkündigt; so muss Rec. am Ende noch Bedenken tragen, dies gelehrte Werk, das gewiss eine seltene und ausgezeichnete Erscheinung in unserer philosophischen Literatur ist, und woraus Viele so Vieles lernen könnten, — *in dem Grade* zu empfehlen, wie er es wünschte. Darüber, dass Hr. Hofr. Fries sich gleichgültig zeigt gegen so viele Stimmen, die ihn längst auffordern konnten, verschiedene Theile seiner Vernunftkritik besser zu überlegen, darf man sich bei solcher Entschiedenheit, wie man sie hier erblickt, nicht wundern. Man kann aber auch in Hinsicht auf Naturphilosophie (von welcher allein hier die Rede ist,) nicht bedauern, dass seine wissenschaftliche Wirksamkeit zwar nicht verbessert, aber doch beschränkt wird durch die Schelling'sche Schule. Eins sieht man deutlich: was ihm seine Metaphysik versagte, das konnten ihm weder Logik, noch Mathematik, noch Gelehrsamkeit gewähren!

K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's, und anderer philosophirender Zeitgenossen, an ihn, herausgegeben von *E. Reinhold*, ord. Prof. d. Logik u. Metaph. an d. Univ. zu Jena. Jena, 1825.

Dieses interessante Buch versetzt uns in die Blüthezeit der neuen deutschen Philosophie, die vermuthlich unseren jüngeren

Zeitgenossen nicht ganz so bekannt ist, als sie zu seyn verdient, während Andere, denen sie noch als gegenwärtig vorschwebt, eher Mühe haben mögen, die Entfernung, in welche sie schon entwichen ist, gross genug zu schätzen. Wiederkehren wird sie nicht; aber kennen muss sie jeder, der die Kantische Umänderung der Meinungen gehörig im Zusammenhange überschauen, und den Ursprung dessen, was jetzt die Köpfe beschäftigt, richtig beurtheilen will. Unstreitig spiegelt sich in ihr die Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes; dennoch ist sie nicht aus der Mitte des gelehrten Deutschlandes hervorgegangen. Beinahe an der Gränze des deutschen Sprachgebietes war Kant aus einem sehr geistreichen geselligen Kreise, (von welchem Rec. den verstorbenen Kriegsrath Scheffner noch persönlich zu kennen das Glück hatte,) hervorgetreten, und hatte ein weitläuftiges speculatives Werk herausgegeben, auf die Gefahr hin, dass es vergessen werde. Um es lebhaft aufzufassen, und ihm eine grosse Wirksamkeit zu schaffen, musste am entgegengesetzten Ende des deutschen Bodens, mitten unter *Jesuiten* und *Barnabiten*, ein anderer Kreis von trefflichen Köpfen heranwachsen, aus welchem fliehend und entführt Reinhold sich von seinen Gönnern an Wieland nach Weimar gewiesen sah; und hier nicht bloss häusliches Glück, sondern auch die günstigsten Verhältnisse für literarisches Wirken fand, sich zueignete, und benutzte. Jedermann weiss, dass er der neuen Lehre vornehmster Apostel wurde; die näheren Umstände lernt man aus dem vorliegenden Buche kennen. Ungefähr der vierte Theil desselben ist ein Denkmal, vom Sohne dem Vater gesetzt; darauf folgen Briefe an Reinhold, welche nur zu oft Reinhold's Briefe vermissen lassen. Auch so noch erblickt man Reinhold im Mittelpuncte des redlichsten, des seltenstens Bemühens, *Eintracht unter den Philosophen* zu stiften, wodurch die Philosophie eine bis dahin ungekannte Wirksamkeit würde gewonnen haben. Wirklich gewann sie öffentliches Vertrauen, ja Begeisterung, in einem grösseren Kreise, als wohl jemals zuvor und anderswo. Aber wie in den ersten beiden Acten eines Trauerspiels, sieht man auch mitten im Glücke, aus überspannten Hoffnungen und Ansprüchen, aus den abweichenden Richtungen des Strebens und Meinens, solche Uebel entstehen, die einen nothwendigen Verfall schon ahnden lassen würden, wenn man auch die Entwickelung noch nicht wüsste. Die Speculation, welche stets vom Selbstbewusstseyn und vom Ich redete, kannte gleichwohl sich selbst nicht. Sie war in jeder Hinsicht viel zu unreif, um auf die Länge einem grösseren Publicum geniessbar zu bleiben; und die besten Köpfe

strebten zu früh nach Aussen, lebten zu wenig in sich selbst, um sie zur Reife zu bringen. Man glitt allmählig zurück in einen alten Dogmatismus; Spinoza wurde mächtig; vom kritischen Geiste Kant's blieb nicht viel mehr als der Buchstabe.

Die Lebensbeschreibung Reinhold's gereicht der Darstellungsgabe des Verfassers zur Ehre. Dem Werthe derselben scheint uns jedoch ein Umstand, der an sich natürlich genug ist, Eintrag gethan zu haben. Der Sohn hatte nicht die glänzende Periode der Wirksamkeit seines Vaters aus eigenem Anschauen kennen gelernt; er sah das Hauptwerk, die Theorie des Vorstellungsvermögens, schon veraltet, als er sie lesen konnte; dagegen wirkte auf ihn der Vater, als dessen spätere Schriften schon keinen Eingang in der gelehrten Welt mehr fanden. Hieraus glauben wir uns erklären zu müssen, dass die Lebensbeschreibung (Seite 57) an jenem Hauptwerke beinahe scheu vorübergeht, anstatt dass historisch die grosse Wichtigkeit desselben für die Zeit seiner Erscheinung eine ausführliche Darstellung verdient hätte. Die kurze, nachholende Uebersicht, S. 87 u. s. w., gewährt dafür keinen Ersatz; eben so wenig, als Reinhold durch spätere Berichtigung den Einfluss, welchen sein Buch einmal erlangt hatte, aufheben konnte; dazu wäre wenigstens eine ungleich grössere Energie des speculativen Aufschwunges nöthig gewesen, als man von einem Philosophen, der sein System ändert, hintennach erwarten darf, nachdem die besten Kräfte erschöpft sind. Zwar bezeichnet der Vf. die im Jahre 1812 erschienene *Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften* als das Hauptwerk; allein nach den davon gegebenen Proben können wir der dadurch ausgedrückten Meinung nicht beitreten. Und auch hievon abgesehen, so führt schon die Auswahl der mitgetheilten Briefe zu dem Wunsche, der Vf. möchte die Periode der grössten öffentlichen Wirksamkeit Reinhold's in ein helleres Licht gestellt haben. Die Briefe fallen nämlich meistenstheils in diese Periode. Die von Kant gehen von 1787 bis 1795. Die weit interessanteren von Fichte, 15 an der Zahl, sind von den Jahren 1793 bis 1800. Von Jacobi sind deren 22; sie umfassen einen etwas grösseren Zeitraum, 1789 bis 1804. Von Bardili finden wir 18 Briefe; sie fallen zwischen 1802 und 1806. Von Thorild 7; zwischen 1800 und 1802. Die Briefe von Verschiedenen (Abicht, Heydenreich, Garve, Fülleborn, Nicolai, Platner, Bartholdy, Salomo Maimon, Feder, Fernow, Lavater und Villers) versetzen uns meistens wieder ans Ende des vorigen Jahrhunderts. Warum von 1806 bis 1823 keine Briefe mittheilbar gefunden worden, dürfen wir

nun zwar nicht fragen. Aber den vorhandenen, die offenbar der glänzenden Periode R's. angehören, fehlt der eigentliche Beziehungspunct, weil die Theorie des Vorstellungsvermögens, und was ihr zunächst in der philosophischen Welt folgte, dem Leser bekannt seyn muss, um die Briefe zu verstehen; und doch jetzt gewiss selbst denen, die noch Reinhold's literarische Blüthe gekannt haben, die Erinnerung daran dunkel geworden ist.

Rec. behält sich vor, anderwärts über Metaphysik als historische Thatsache, und bei der Gelegenheit auch über Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, zu sprechen. Hier können wir uns begnügen, einem Fingerzeige Fichte's nachzugehen. Fichte nennt nämlich (S. 167) die Schrift *über das Fundament des philosophischen Wissens* das Meisterstück unter Reinhold's Meisterstücken. Schlagen wir nun das Buch auf: so finden wir im Vordergrunde nicht sowohl das speculative Interesse, als das moralische, in edler Aufregung begriffen. „Der menschliche Geist (sagt Reinhold) kann sich nach seinen eigenen Gesetzen nur in sofern regieren, als er über diese Gesetze mit sich selbst einig ist. Wie lange nun die sehr kleine Zahl der Selbstdenker noch unter sich uneinig seyn wird über die letzten Gründe unserer Pflichten und Rechte in diesem, und unserer Erwartung vom zukünftigen Leben, so lange muss der Mensch unmündig bleiben unter der Vormundschaft der Naturnothwendigkeit, die ihm in dem Verhältnisse drückender wird, als er seine Kräfte mehr fühlen lernt.“ Schon diese wenigen Worte charakterisiren nicht bloss Reinhold's, sondern auch Fichte's nachmaliges Streben, wie es besonders in dessen System der Sittenlehre hervortritt. Aber nicht bloss im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der wissenschaftlichen Form, erhielt Fichte seine Richtung zunächst durch Reinhold. Dieser war es, der zuerst behauptete, „es fehlt der Logik, der Metaphysik, der Moral, dem Naturrechte, der natürlichen Theologie, selbst der Kritik der reinen Vernunft und allen empirisch-philosophischen Wissenschaften, an feststehenden, anerkannten, allgemeingeltenden Fundamenten, und *muss* und *wird* ihnen so lange daran fehlen, als es an einer *Elementarphilosophie*, d. h. an einer Wissenschaft der *gemeinschaftlichen Principien* aller besonderen philosophischen Wissenschaften fehlt; — an einer solchen Wissenschaft, worin das, was die übrigen bei ihrer Grundlegung voraussetzen, durchgängig bestimmt aufgestellt wird. Die Entdeckung und Anerkennung dieses Fundaments, geschehe sie über kurz oder lang, ist *Revolution* im eigentlichsten Verstande, denn durch sie wird das kurz vorher Unbedeutendste, Streitigste, Verkannteste unter *den*

Philosophen — zum Unentbehrlichsten, Ausgemachtesten, Bekanntesten in *der Philosophie* werden müssen.“ So fortredend entzündete Reinhold einen Enthusiasmus, den er späterhin, als derselbe in Fichte und Schelling neu aufflammte, nicht mehr lenken konnte. Die Zügel der Revolutionen bleiben niemals in den Händen der Stifter. — Aber wo blieb denn die alte Eintheilung der Philosophie in Logik, Physik, Ethik, welche noch Kant, in den ersten Worten der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, als vollkommen der Sache angemessen anerkannt hatte (wie es wirklich zu allen Zeiten seyn und bleiben wird)? Die Antwort ist: Kant selbst, mit seiner idealistischen Geistesrichtung, hatte dazu Anlass gegeben, dass sie hintangesetzt wurde. Nach ihm sollte die Kritik der praktischen Vernunft, und die Kritik der theoretischen, in einem gemeinschaftlichen Principe *Einheit* besitzen, „weil es doch am Ende nur *Eine und dieselbe Vernunft* seyn könne, die sich nur in ihren Anwendungen unterscheide.“ Nichts Neues also war es, als späterhin Reinhold von Fichte gelobt wurde, er habe sich das unsterbliche Verdienst erworben, aufmerksam zu machen auf die Nothwendigkeit, dass die gesammte Philosophie auf einen einzigen Grundsatz zurückgeführt werden müsse, und dass man das System der dauernden Handlungsweisen des menschlichen Geistes nicht eher auffinden werde, bis man den Schlussstein desselben aufgefunden habe. (S. 166 des angezeigten Briefes.) Freilich suchte man seitdem nach dem eingebildeten Schlusssteine, wie nach dem Steine der Weisen; und die Philosophie ist in der That sattsam *zurück* geführt worden, indem man sie nach dem falschen Ideal einer unmöglichen Einheit bearbeitete. Der Ursprung des Uebels war das eingebildete Seelenvermögen, *Vernunft* genannt, welches zugleich theoretisch und praktisch seyn sollte; die Folgen des Irrthums zeigten sich in Fichte's Sittenlehre, welches Buch zwar von Schleiermacher (man sehe dessen Kritik der Sittenlehre, S. 37), mit dem vollständigsten Rechte, der *Verwechselung des Seyns mit dem Sollen* ist beschuldigt worden; aber so, dass der Beschuldiger gerade denselben Fehler, den er am Anderen rügt, an seiner davon gänzlich durchdrungenen Arbeit nicht sehen kann. Das, und weit mehr noch, waren die bedauernswerthen Folgen der Uebereilung, womit Reinhold, voll der edelsten Absichten, den Einen, einzigen Grundsatz der Philosophie als das Heil der Wissenschaften und der Welt anpries, in der Voraussetzung, die Wahrheit der Kantischen Lehre sey schon so rein und so vollständig, dass man nur noch nöthig habe, sie zu ordnen, um sie allgemein begreiflich und geltend zu machen. „Die philo-

sophirende Vernunft (sagt Reinhold in der genannten Abhandlung S. 55) schien in einem gänzlichen Stillstande begriffen, als sie durch einen Mann, der Leibnitzens systematischen mit Hume's skeptischem Geiste, Locke's gesunde Urtheilskraft mit Newton's schöpferischem Genie in sich vereinigt, Fortschritte that, dergleichen sie bisher noch durch keinen einzelnen Denker gethan hat. Kant entdeckte ein neues Fundament des philosophischen Wissens. Den Charakter desselben, die *Unveränderlichkeit*, leitete er weder mit Locke aus dem unmittelbar aus der Erfahrung Geschöpften, dem *Einfachen*, noch mit Leibnitz aus den *angeborenen* Vorstellungen ab, sondern aus der im Gemüthe vor aller Erfahrung bestimmten *Möglichkeit der Erfahrung*. Die Vernunftkritik untergräbt Skepticismus, Empirismus, Rationalismus; dennoch würden Hume, Locke, Leibnitz ihr Wahres im kritischen Systeme wieder finden. — Allein es ist nicht zu leugnen, dass Kant's Fundament nur einen *Theil* des philosophischen Wissens, nämlich die Metaphysik, begründet." (In der That ein rühmliches Zeugniss; dass nämlich Kant noch entfernt davon war, das Seyn mit dem Sollen aus einerlei Elementarphilosophie zu deduciren, welches schlechthin unmöglich ist, so oft auch Reinhold's Nachfolger es versuchten.) „Der Grundsatz der Metaphysik heisst: *jedem* erkennbaren Gegenstande kommen die *formalen*, im Erkentnissvermögen bestimmten, und die *materialen*, in dem durch Eindruck gegebenen Stoffe bestehenden Bedingungen der Erfahrung zu." (Welcher Grundsatz doppelt falsch ist, denn es giebt eben so wenig vorbestimmte Formen im Erkenntnissvermögen, als eigentliche Eindrücke und wahrhaft von Aussen kommenden Stoff.) „Dieser, an der Spitze der Metaphysik stehende, alle Erweislichkeit derselben begründende Satz nun ist *in derselben* und *durch* sie, wie es bei jedem ersten Grundsatze seyn muss, *unerweislich*. Die Vernunftkritik, als Propädeutik, hat den Sinn desselben begründet; aber sie selbst, diese Propädeutik, muss zur Wissenschaft des Erkenntnissvermögens erhoben werden; und vorhergehen muss ihr die Wissenschaft der im Gemüthe bestimmten Form des *Vorstellens*, von der sowohl die Form des Erkennens, als des Begehrens abhängt." So klebte Reinhold an Kant's Nothbehelfen, und glaubte dennoch den letzten Schritt zum eigentlichen Fundamente der Philosophie zu thun. Die Formen der Erfahrung hatte Kant gegen Hume vertheidigen wollen; er hatte gesehen, dass sie in der Empfindung nicht liegen, dass sie sich gleichwohl in der Erfahrung, als deren nothwendige Bestimmungen, erzeugen; aber den Process dieser Erzeugung kannte damals keine Psychologie; daher

schrieb Kant diese Formen dem Erkenntnissvermögen als dessen ursprüngliche Einrichtung zu. Statt nun zu bemerken, dass die bestimmten Gestaltungen der einzelnen Dinge, welche eigentlich das Problem ausmachen, hiebei völlig unerklärbar werden, legte Reinhold den Nothbehelf angenommener Einrichtungen, die ein für allemal im Erkenntnissvermögen seyn und liegen sollten, (während vielmehr jede einzelne Wahrnehmung in einen besonders für sie *sich erzeugenden* Mechanismus eingeht,) einer logischen Abstraction zum Grunde. Vorstellen überhaupt ist ein höherer Gattungsbegriff als Erkennen und Begehren; darum, meinte Reinhold, müsste es auch erst ein Vermögen des Vorstellens und eine Theorie desselben geben, ehe man zu den Theorien des Erkennens und Begehrens gelangen könne.

Hier kann das eintreten, was Hr. Professor Reinhold der Jüngere von jener Lehre seines Vaters anführt. „Das Erkennen, nahm er an, sey mit dem Wollen gemeinschaftlich unter dem allgemeineren Begriff des Vorstellens als Art unter der Gattung enthalten. Die Gattungsmerkmale müssten aber zuvor mit Deutlichkeit von uns gedacht seyn, ehe die Merkmale der Art, nämlich des Erkenntnissvermögens in seinen drei Richtungen, als Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, mit hinlänglicher Sicherheit und Genauigkeit von uns festgestellt werden könnten. — Nun kündige sich die Beschaffenheit der blossen Vorstellung in dem Bewusstseyn an, wie dasselbe in einem jeden Menschen, als die allgemeinste Thatsache des inneren Lebens, vorhanden sey. Sie werde daher durch den einfachen Act des Reflectirens, den jeder stets in sich anstellen könne, gefunden; und Reinhold hatte sie in folgenden Worten ausgedrückt: *Es wird im Bewusstseyn die Vorstellung durch das Subject vom Subjecte und Objecte unterschieden, und auf beide bezogen*. Aus diesem Satze, der so ganz durch sich selbst verständlich (?) und so leicht verständlich (?) ist, hatte Reinhold mit einer überraschenden Consequenz und Klarheit eine Reihe für seinen Zweck wichtiger und reichhaltiger Bestimmungen entwickelt. Er hatte aus ihm die drei höchsten Begriffe, der Vorstellung, des Subjectes und des Objectes, zu erörtern; ferner die Charaktere des *Stoffes* und der *Form der Vorstellung*, der Spontaneität und der Receptivität des Vorstellungsvermögens zu definiren, kurz (ja leider viel zu kurz!) alle, die Natur und Wirksamkeit dieses Vermögens betreffenden Lehrsätze herzuleiten gewusst, durch welche er die Richtigkeit der Kantischen Distinction zwischen dem Von-Aussen-Gegeben-Seyn des Stoffes und dem Im-Gemüth-Vorhandenseyn der Form des Erkennens erklärt, und hiemit die

wissenschaftliche Basis der *Philosophie ohne Beinamen* aufgeführt zu haben vermeinte.“

So kurz können wir nicht einmal hier, in dieser Recension, uns aus der Sache ziehen; denn es soll ja von Reinhold's literarischem Wirken die Rede seyn! Erinnern müssen wir daran, dass Reinhold seinen Grundsatz durch *Vergleichung* dessen, was im Bewusstseyn vorgehe, wollte gefunden haben; oder durch blosse Reflexion über die *Thatsache* des Bewusstseyns. Dies achtete Reinhold für zulänglich, indem der erste Grundsatz *keiner Beweise durch Vernunftschlüsse* bedürfen, sondern etwas an sich Gewisses aufstellen sollte; hingegen Fichte wollte sich mit Thatsachen nicht begnügen, vielmehr stellte er denselben eine *Thathandlung* entgegen; und durch die abstrahirende Reflexion sollte nur das erkannt werden, dass man jene als Grundlage alles Bewusstseyns nothwendig denken müsse. Nun wäre es das Amt des Vfs. gewesen, erstlich zu zeigen, wie Reinhold zu Fichte's Verfahren Anlass durch die Weise gegeben hatte, seinen Grundsatz anzuwenden; zweitens aber hätte er seinem Vater einen grossen Vorzug darin vindiciren können, dass dieser wenigstens bei der ersten Aufstellung seines Satzes den Begriff eines wissenschaftlichen *Erkenntnissprincips* nicht verletzte, während Fichte, gleich Anfangs ungestüm hinter den Vorhang schauend, unmittelbar ein Reales setzen wollte, und auf schlechthin unwissenschaftliche Weise das Erkenntnissprincip durch Anspruch an eine Bedeutung, die einem solchen durchaus nicht zukommt, so gänzlich verdarb, dass er in seinem nachherigen Leben aus dem einmal zugelassenen Irrthum nicht hat wieder auftauchen können; vielmehr Schelling und wer weiss, wie viele Andere, in denselben Strudel mit hineingezogen wurden. Erinnern müssen wir ferner, dass Reinhold seinen Grundsatz einen durch sich selbst bestimmten Satz nannte. „Die Thatsache des Bewusstseyns lässt sich nicht weiter zergliedern, und auf keine einfacheren Merkmale zurückführen, als welche durch ihn selbst bezeichnet werden.“ Hierin zeigt sich Reinhold's logische Sorgfalt zu seinem Ruhme; aber dahinter verbarg sich ihm die Frage: wie denn nun aus seinem Grundsatze etwas Weiteres folgen möge. Er dachte sich das Folgern lediglich unter der Form logischer Syllogismen, und achtete wenig auf die Schwierigkeit, welche dann entstehen würde, wann nun die Untersätze zum Obersatze würden gesucht werden; diese, meinte er, wären schon da, nämlich in Kant's Lehre. Noch weniger fiel ihm ein, dass ganz neue Formen der Untersuchung entstehen mussten, wenn nun die Probleme des Selbstbewusstseyns zum Vorschein

kamen, auf welche Fichte stiess, wie auf harten Stein, den man in dem fruchtbaren Boden gar nicht erwartet, und auf dessen Behandlung man nicht gefasst ist. Reinhold meinte, da der Satz des Bewusstseyns nichts als eine Thatsache ausdrücke, so weit sie durch blosse Reflexion einleuchte: so könne er durch kein falsches Räsonnement verkannt werden. So ungefähr wollen die neueren Physiker nur die reinen Thatsachen in ihren Naturlehren angeben; sie merken nicht, dass sie diese Thatsachen gar nicht aussprechen können, ohne sogleich metaphysische Begriffe zu bilden, die entweder wahr oder falsch sind. Jener meinte ferner, ja er sagte ausdrücklich (S. 110 der Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens): „*Die Form der Wissenschaft überhaupt ist in der Philosophie etwas längst Bekanntes.* Man wusste längst, dass sie im Systematischen bestehe, und folglich durch Grundsätze, *die alle einem ersten untergeordnet seyn müssen*, bestimmt werden müsse.“ Dass nun eine so höchst dürftige Form gar nicht darauf eingerichtet ist, neuen Entdeckungen Raum zu geben, viel weniger selbst dahin zu leiten; dass vielmehr für diese Form des blossen logischen Registrirens Alles schon vorräthig liegen muss, um hineingetragen zu werden; dass von einem *Bedürfnisse* der Speculation nun gar nicht die Rede seyn kann: auch dieses kann Reinholden wohl nicht ganz entgangen seyn; er sagt wenigstens (a. a. O. S. 94): „die *Richtigkeit* der untergeordneten Merkmale wird zwar nicht durch die Richtigkeit der obersten allein bestimmt, aber durch die *Unrichtigkeit* der obersten wird jene unmöglich.“ Also jene systematische Form des logischen Registrirens sollte einen negativen Nutzen haben, den Nutzen aller klaren Darstellung, wodurch Missverständnisse verhütet werden; einen didaktischen Vortheil sollte sie schaffen, aber zum Erfinden, zum Erweitern der Erkenntniss, konnte sie nicht taugen. Wenn demnach eine Erkenntniss des Realen gesucht wird in der Wissenschaft: so wird vermuthlich das *allgemeinste Reale* (falls nur wirklich Sinn in diesen Worten wäre!) schon in dem ersten Grundsatze liegen müssen? Wirklich scheinen sich Manche das einzubilden, weil sie von Schlüssen aus der Erscheinung auf das zum Grunde liegende Reale keinen Begriff haben, indem allerdings kein logisches Herabsteigen von einem Princip, welches eine Erscheinung darstellt, zu einem Realen, als ob dasselbe ihm untergeordnet wäre, wie Art der Gattung, möglich ist.

Hieher passen die Worte, womit Hr. Prof. Reinhold der Jüngere die Meinungs-Aenderung seines Vaters, als derselbe sich zu Fichte'n wendete, bezeichnet. „Nunmehr aber gelangte

er zu der, in der That das *πρῶτον ψεῦδος* seiner Theorie berichtigenden Ansicht, dass er die bloss empirisch gegebene *Thatsache* des Bewusstseyns nicht als letzten *Erklärungsgrund* der transscendentalen Gesetze des Erkennens gebrauchen dürfe." Hatte er sie denn Anfangs auch wirklich mit der Absicht eines solchen Gebrauchs aufgestellt? Nichts weniger! Er wollte nur die Kantische Lehre ordnen, nicht erweitern. Und die Kantische Lehre enthält keine Erklärungs-Gründe — das heisst, sie unternimmt gar nicht, aus *Realgründen* die Gesetze des Erkennens zu erklären; sie will nichts wissen von der Substanz und von der Kraft der Seele; sie will sich begnügen mit inneren Erscheinungen, zu welchen sie Seelenvermögen nach alter Weise hinzudenkt, ohne zu fragen, ob in diesem Hinzudenken irgend ein Sinn zu finden sey, oder nicht. — Aber hätte denn nicht Reinhold nach letzten Erklärungsgründen der Gesetze des Erkennens suchen sollen? Unstreitig; und wirklich hat er *in der Anwendung* seinen, darauf nicht eingerichteten, zu solchem Gebrauche nicht aufgestellten Satz des Bewusstseyns späterhin so gemissbraucht, als ob derselbe den verborgenen Mechanismus des Bewusstseyns unmittelbar anzeige. Noch später jedoch schien es ihm, dass ihn Fichte hier übertroffen habe, und tiefer sehe, als er selbst. — Hatte denn Fichte diesen Vorzug durch einen Satz gewonnen, der einen besseren realen Erklärungsgrund der Gesetze des Erkennens enthielt, als der Reinholdische Satz des Bewusstseyns? Nichts weniger! Das Fichte'sche Ich ist von der Wahrheit des Realen wo möglich noch weiter entfernt! und wir müssen sehr zweifeln, ob Reinhold bei der Art, *wie* er von Fichte'n zu lernen, *wie* er sich ihm anzuschliessen suchte, auch nur das Geringste gewonnen habe. Der grosse Hauptirrthum blieb; dieser nämlich, dass, der systematischen Form zu gefallen, — oder vielmehr aus völliger Befangenheit in den Ansichten des damals herrschenden Idealismus, — die ganze Philosophie Ein einziges Fundament haben, und dass dieses Fundament ein Grundsatz seyn müsse. Das wirkliche Fundament der Philosophie ist aber *Alles*, was zur Untersuchung *vorliegt*; es ist mannigfaltig, wo immer dieses Vorliegende sich als ein gegenseitig unabhängiges Mancherlei darstellt; es ist eine Summe von Erkenntnissprincipien, und diese Summe ist so gross, als wie vielmal die Nothwendigkeit eintritt, zu den Erscheinungen, die sich nicht für sich allein denken lassen, das Reale, das ihnen zum Grunde liegen muss, hinzuzudenken. Hingegen die Einbildung von Einem Grundsatze, und von der Aufgabe, vermittelst seiner das Universum zu umspannen, hat unsäglich geschadet; denn aus ihr sind die Künste-

leien hervorgegangen, wodurch die Philosophie widerlich wurde; und die wahren Untersuchungen konnten um desto leichter von diesem Unkraute erstickt werden, weil weder Reinhold, noch Fichte, Mathematiker waren, und durch ihr übles Beispiel Mathematik und Philosophie, welche schon Kant nicht genug verband, vollends durch Mangel an Uebung und durch ganz falsche Ansichten getrennt wurden.

Von den Umwandelungen, welche Reinhold's Ansichten im Laufe der Zeit erfuhren, haben wir nach Anleitung des Vfs. nun noch Folgendes zu berichten. Er fand, das reine Ich der Wissenschaftslehre sey nicht das, auf ein Object sich beziehende blosse Subject des natürlichen Bewusstseyns, sondern die ursprüngliche, allem Anderen in uns zum Grunde liegende Thätigkeit, welche die Vernunftkritik für das Wesen der reinen Vernunft fordere; und eben darum sey die Idee dieses Ich die einzige, welche den Grund ihrer Verständlichkeit und Gültigkeit in sich selbst enthalte. Aber jetzt, nachdem die von ihm lange gesuchte Grundlage des transscendentalen Idealismus durch Fichte'n zu Stande gebracht schien, gewann er Musse, um die wichtigsten philosophischen Fragen mit den erhaltenen Antworten zu vergleichen; er empfand die Unzulänglichkeit des Fichte'schen Systems in Ansehung der Religion. Noch eine Zeitlang befangen in Kant's Lehre, nahm er einen unvermeidlichen Gegensatz an zwischen Speculation und Gewissen; so jedoch, dass beides neben einander bestehe. Er stellte sich demnach vermittelnd zwischen Fichte und Jacobi, und betrachtete deren Lehren als sich gegenseitig ergänzend. Allein es bedurfte nur der Aussicht auf die Möglichkeit, die Vernunftforschung über die Subjectivität des menschlichen Erkennens zu erheben, und durch sie ein objectives Wissen von Gott hervorzubringen, um ihn zum Zweifel an der Gültigkeit der Kantischen Bestimmungen zu bewegen. „Hier sehen wir den einzigen eigentlichen Wendepunct in dem Gange seines Forschens, da er von der Vorstellung, dass nur die Beschaffenheit und Gesetzmässigkeit der Functionen unserer Intelligenz Gegenstand der Erkenntniss sey, überging zu der entgegengesetzten: die Charaktere des objectiven Seyns alles dessen, was unabhängig von der menschlichen Intelligenz wirklich ist, seyen die Gegenstände dieser Erkenntniss." Die ersten Andeutungen hievon fand er in Bardili's Logik. Nun entstanden ihm folgende Hauptgedanken: Die Vernunft, wie sie an sich selbst ist, muss von der im menschlichen Bewusstseyn hervortretenden Vernunft unterschieden werden. Die Vernunft an sich selbst ist die Manifestation Gottes, das Princip alles Seyns und Erkennens.

Sie äussert sich in unserem Bewusstseyn, wo ihre Aeusserung durch das sinnliche Vorstellen bedingt ist, und mit demselben unzertrennlich verbunden den Charakter unseres menschlichen Denkens annimmt, zunächst durch unsere Zurückführung des Vielen auf die quantitative Einheit, der Folgen auf die Gründe, der Wirkungen auf die Ursachen, der Handlungen auf die Absichten; durch Anerkennung des Gedachtseyns, des Berechneten, der Zweckmässigkeit im Weltall; ferner aber durch Zurückführung der quantitativen Einheit auf die absolute Einheit, der Gründe auf den Urgrund, der Ursachen auf das Urwesen, der Zwecke auf den Endzweck, kurz, durch Zurückführung des Weltalls auf das Eine, in welchem und durch welches Alles berechnet, begründet, beabsichtigt und bewirkt ist. Indem der Philosoph sich der Vernunftthätigkeit, *ungeachtet* sie im Menschen nur in der Verbindung mit dem sinnlichen Vorstellen hervortritt, *dennoch als der absoluten, als des göttlichen Denkens*, bewusst wird: so wird er in ihr sich auch des, durch dieses Denken bestimmten Seyns *alles Realen* bewusst. So ergiebt sich denn für ihn die Aufgabe, die Charaktere des Seyns in ihrem Unterschiede und Zusammenhange in der philosophischen Analysis der Vernunftideen zu entwickeln. — Die Vernunftideen stellen ein absolutes, theils Allgemeines, theils Einziges dar, welches ein Reales, unabhängig von unserem Erkennen Wirkliches, aber für unsere Vernunft, eben weil sie Vernunft ist, schlechterdings Erkennbares, *mithin Real-Ideales* ist. Nun aber ist das deutliche Vernehmen des beharrlichen Seyns in den Vernunftideen nicht eigen dem blossen gemeinen gesunden Verstande, oder dem entfalteten natürlichen Bewusstseyn, so lange dasselbe noch nicht zum Philosophiren — (? oder zum Schwärmen?) sich erhoben hat. Von diesem Bewusstseyn werden die Charaktere und Verhältnisse des schlechthin Allgemeinen und Einzigen *nur* in Gefühlen und Ahnungen vernommen. Sie stellen sich, auf *diese* Weise vernommen, *nur* in negativen Begriffen dar, nämlich in blossen Negationen des Endlichen und Beschränkten, welches den Objecten des empirischen Erkennens als positiver Charakter (Beschränktheit als *positiver* Charakter?) zukommt.

Wenn nun Reinhold's Gegner fragen, wie weit er wohl noch davon entfernt gewesen sey, in den neueren *Spinozismus* zu verfallen, — (der bekanntlich vom Real-Idealen viel zu reden hat): so werden wir uns über die Frage nicht wundern; allein wir bedauern aufrichtig, dass sich hier eine Verwirrung der Begriffe ankündigt, welche um Nichts besser zu seyn scheint, als

in Fichte's späteren Schriften. Die Philosophen waren müde geworden, und die Müdigkeit zeigt sich bei mehreren in ähnlichen Symptomen. Das ist menschliches Schicksal. Aber man muss nur nicht glauben, dass die Philosophie selbst müde werde. Sie behält offene Augen für Alles, was zu sehen ist, während der einzelne Mann in späteren Jahren sein Interesse, und hiemit seinen Gesichtskreis, auf dasjenige beschränkt, was ihm lieb ist zu sehen, und was mit den früheren Jugend-Eindrücken am besten zusammenstimmt. — Die Unzulänglichkeit des Fichte'schen Systems in Ansehung der Religion leugnet heutiges Tages Niemand: aber darin liegt nichts Besonderes, denn die nämliche Lehre war eben so unzulänglich in Ansehung der Natur, und zwar ganz begreiflich desswegen, weil sie ein neuer, noch unreifer Versuch war, dessen Werth und Verdienst nicht in neuen Aufschlüssen, sondern im Aufstellen der bis dahin wenig gekannten Probleme der inneren Erfahrung besteht. *Fichte ist für unsere Zeit, was Heraklit für das Alterthum war.* — Dass Reinhold sich zwischen Jacobi und Fichte in der Mitte befand, und von beiden zugleich starke Eindrücke empfing, war ein Schicksal seines Lebens, wie seines Zeitalters; aber nicht ein Schicksal für die Wissenschaft, die wohl niemals wird anzeigen können, dass *ihr* Jacobi irgend einen wesentlichen Dienst geleistet hätte. Jacobi's Verdienst liegt anderwärts. Er hat das Gefühl geschützt und geheilt, als es verletzt zu werden Gefahr lief, und zum Theil wirklich verletzt wurde, durch die gymnastischen Uebungen einer noch jugendlichen und desshalb unbehutsamen Speculation, die allerdings weit vorsichtiger in ihren Aeusserungen hätte seyn sollen. Wenn Reinhold sich von Kant losriss: so war damit noch nicht nöthig, dass er zu Bardili überging; und da dies gleichwohl geschah: so werden wir immer das Erlöschen des kritischen Geistes, den Kant in ihm angefacht hatte, bedauern müssen. Es ist nicht einerlei, wie, auf welche Weise, aus welchen Gründen, man sich von dem grossen Kritiker trennt, dessen schwache Seite erst da anfing, wo seine Kritik aufhörte. Was Reinhold redete von einer Vernunft, wie sie an sich selbst ist, verschieden von der im menschlichen Bewusstseyn hervortretenden, das musste ihn sogleich zu der Frage veranlassen: *Wie fange ich es an, von dieser Vernunft etwas zu wissen?* Mit welcher Nothwendigkeit denke ich sie, die nicht im Bewusstseyn erscheint, zu den Thatsachen des Bewusstseyns hinzu? Ist es eine subjective, aus den Bedürfnissen meiner jetzigen Gefühle entspringende, von irgend einer unbefriedigten Sehnsucht vorgespiegelte Nothwendigkeit? Oder hat sie objective Gründe?

Und können diese Gründe vor einem Kritiker, wie Kant, bestehen? — Diese Fragen bekamen desto mehr Gewicht, als Reinhold bemerkte, dass jene Vernunft, wie sie *an sich* ist, denn doch sich äussern, demnach allerdings im Bewusstseyn hervortreten sollte; ja gar in einer seltsamen und zu ihr wenig passenden Verbindung mit einem Mancherlei, das ihr, als ein *gemeiner* Stoff ihrer Thätigkeit, viel reiner gegenüber stehen, sich von ihr viel bestimmter absondern lassen sollte, als dies in irgend eines Menschen Bewusstseyn möglich ist. Dass Reinhold, *ungeachtet* des Hervortretens in Verbindung mit dem sinnlichen Vorstellen, *dennoch* den Philosophen sich der Vernunft, *als des göttlichen Denkens*, bewusst werden liess, zeigt ein absichtliches *Nicht-Beachten* der Gegengründe, die seine Ansicht widerlegten; eine Nicht-Achtung, die er in früheren kräftigeren Jahren sicherlich keinem seiner Gegner ungerügt hätte hingehn lassen. Offenbar war diese eingebildete Vernunft nichts als eine psychologische Erschleichung. Sie wurde hinzugedacht zu den Meinungen, welche Reinhold eben jetzt für vernünftig hielt, weil er sich auf seinem früheren Standpuncte nicht länger halten konnte. Man sagt von den Aerzten, dass sie die Speisen für gesund erklären, die sie gern essen. So machen es die verschiedenen Schulen mit dem, was jede *vernünftig* nennt, und danach richten sich die eingebildeten Erkenntnisse, deren Gegenstand die Vernunft seyn soll. Eine Vernunft-Idee nun vollends, die ein Absolutes theils als ein *Allgemeines* und theils als ein *Einziges* darstellen sollte, hätte Reinhold füglich den spinozistisch-platonisirenden Schulen überlassen können.

Ungeachtet dieser Bemerkungen wird uns Reinhold's Andenken stets theuer und ehrenwerth bleiben. Ueber die angehängten Briefe glaubt Rec. nichts sagen zu dürfen, denn sie waren nicht zur öffentlichen Ausstellung bestimmt; es sey genug, sie dem stillen Nachdenken zu empfehlen, und die Mittheilung derselben dem Herrn Prof. Reinhold zu verdanken. Solche Documente bleiben immer schätzbar, gesetzt auch, dass die heutige Zeit wenig Werth darauf legte. Eine andere Zeit wird kommen, zu ernten, wo früher gesäet wurde.

Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik. Von Dr. *Troxler*. Aarau, 1828.

Der Vf. dieses Buchs ist zu bekannt, seine Schreibart zu geistreich, und er besitzt zuviel Kenntniss und Belesenheit, als dass wir seine Arbeit so leicht abfertigen dürften, wie er selbst

dasjenige abzufertigen pflegt, was seinen Ansichten nicht entspricht. Da wir ihm nun nicht zugeben können, Metaphysik sey Naturlehre des menschlichen Erkennens, auch den Lesern dieser Blätter nicht versprechen dürfen, sie würden in dem Buche *entweder* eine Metaphysik, *oder* eine Naturlehre der menschlichen Erkenntniss finden: so sind wir genöthigt, uns tiefer einzulassen. Dies geschieht mit dem aufrichtigen Bedauern, dass ein Mann, der vor einem Vierteljahrhundert jung war, noch jetzt eine Art zu philosophiren forttreibt, welcher das Zeitalter mehr und mehr müde wird. In dieser Art ist längst gewirkt worden, was gewirkt werden konnte; weitere Erfolge sind kaum zu erwarten. Eher möchte Kant's Philosophie sich verjüngen, oder ist zu erwarten, dass ältere Formen wiederkehren: denn das Zeitalter sucht Ordnung und Bestimmtheit; der Enthusiasmus aber ist erkaltet. Wer jetzt noch in alten Ordnungen das Gute verkennt, was sie hatten, der ist im Begriff, zu veralten. Hiemit soll nun zwar nicht gesagt seyn, dass ein Philosoph Gewicht legen dürfte auf die Frage: was dem Zeitalter beliebe günstig aufzunehmen? Aber jedes Individuum läuft in spätern Lebensjahren Gefahr, hinter neuern Fortschritten zurückzubleiben. Der Vf. mag immerhin in dieser Recension Veranlassung finden, sich zu fragen, ob ihm etwa so etwas begegnet sey?

Der Tadler der alten *guten* Ordnung lässt sich in seinem Vorworte also vernehmen: „Nach der alten Eintheilung der Philosophie, welche eigentlich nur Theile und kein Ganzes hatte, hätte diese Schrift ins Gebiet der *theoretischen Philosophie* fallen müssen, welche Logik und Metaphysik begriff. Beide wurden wieder von einander getrennt, wobei sich das sonderbare (?) Verhältniss ergab, dass die Logik, als die allgemeine Wissenschaft vom reinen und angewandten Denken, eine alle Gegenstände des menschlichen Erkennens in sich enthaltende Wissenschaft, die Metaphysik, als Lehre von Gott, von der Seele, von der Welt, sich gegenüber hatte; abgesehen von der als Haupttheil bereits ausgeschlossenen sogenannten praktischen Philosophie, welche denn doch wohl auch wieder, als die aufs Gewissen, auf die Sittlichkeit, und auf das Handeln gerichtete, Gott, Seele und Welt zum Gegenstande haben musste.“ Wenn nun Einer fortführe, es sonderbar zu finden, dass Geschichte, Geographie, Astronomie, und so weiter, noch neben der weltumfassenden Metaphysik ihre eigne Existenz als besondere Wissenschaften behaupten: so würde der Vf. selbst ohne Zweifel sogleich einen solchen Tadler mit der Erinnerung an die *Art des Forschens* zurückweisen, welche in den genannten Wissenschaf-

ten nothwendig eine ganz andre sey, als in der Metaphysik. Eben dasselbe haben wir ihm zu sagen, und lediglich die Bemerkung wegen der *angewandten* Logik beizufügen, dass diese allerdings auch in unsern Augen nur eine problematische Existenz haben kann, da sie sich nicht in eine Summe von *Methodenlehren* der andern Wissenschaften verwandeln, noch vielweniger aber deren Stelle vertreten kann. Uebrigens aber fügt sich ein Ganzes aus Theilen sehr wohl zusammen, sobald nur die einzelnen Theile nicht so ungeschickt gearbeitet sind, als ob jeder seine rechte Gränze überschreiten, und wohl gar selbst das Ganze vorstellen wollte. Das ist eben der Irrthum, welchen der Vf. aus der Schule seiner Jugendjahre mitgebracht und festgehalten hat, dass er eine Totalität will, wo keine ist. Zwar im Geiste des ausgebildeten Denkers durchdringt sich Alles, was ihm die verschiedenen Wissenschaften darbieten; aber die Einheit dieser innigen Durchdringung in einem Buche, oder auch nur in einem Kathedervortrage darlegen zu wollen, heisst nicht wissen, was man will. Und hier ist der Anfangspunct einer Schwärmerei, in deren Schoosse gar mancher Irrthum verzärtelt und verzogen wird, der sich späterhin in die Welt nicht zu finden und zu schicken weiss. Darüber gehen Fleiss und Pünctlichkeit, die allein etwas ausrichten können, verloren, und ein spielender Witz tritt an deren Stelle. Es lassen sich Reden vernehmen wie folgende: „Es ist nun weltbekannt, dass die Metaphysik seit jener unglücklichen Theilung, bei welcher sie, wohl kaum mehr ihrer Sinne mächtig(!), der einen ihrer zwei Töchter, der *Ontologie*, die formlosen Wesen, und der andern, der *Logik*, die wesenlosen Formen vermacht hat, keine *Schiffe* weder für Wasser noch für Luft mehr hat *ausrüsten*, und folglich auch keine weitern Entdeckungsreisen im Weltraum hat vornehmen können.“ Da der Vf. einmal von Schiffen redet, so wollen wir ihn zuvörderst erinnern, dass zur Ausrüstung solcher Schiffe, die zu Entdeckungsreisen bestimmt sind, vor allen Dingen auch mathematische Werkzeuge gehören, und Steuermänner, welche Mathematik verstehen und zu brauchen wissen. Was aber dachte der Vf., als er die Ontologie eine *Tochter* der Metaphysik nannte? Jedermann weiss, dass Ontologie eben allgemeine Metaphysik *selbst* ist. Was dachte er ferner, als er die Logik eine Tochter der Metaphysik nannte? Eine sonderbare Tochter, die früher gross wird, wie die Mutter! Eine ungerathene Tochter, die sich überall der Mutter in den Weg stellt: denn Jeder weiss, dass tüchtige metaphysische Köpfe unwillkührlich auf solche Begriffe kommen, welche dem logischen Denken widerstreben! Uebrigens war die Logik bei

den Alten ohne Zweifel grossentheils ein Erzeugniss der Rhetorik, deren öffentlicher Gebrauch ihnen noch wichtiger war als uns.

Man wird nun fragen, was der Tadler des Alten denn eigentlich wolle? Nichts geringes, und doch in unsern hochfahrenden Zeiten etwas ganz gemeines. Er will nicht etwa bloss jene alte Metaphysik, die er tief unter sich sieht, sondern Schelling und Hegel verbessern. Dazu wären nun zwei vorläufige Bedingungen nöthig: erstlich müsste er nicht mehr in Schelling's Schule befangen seyn; zweitens müsste er uns die nicht eben leichte Frage beantworten können: welches der eigentliche, historisch bedeutende Fortschritt sey, den die Philosophie von Schelling zu Hegel gethan habe? Alsdann erst möchte man weiter überlegen, ob, und wie nun fortzuschreiten, — oder seitwärts oder rückwärts zu gehen sey? — Vor aller weiter ins Einzelne gehenden Angabe und Beurtheilung wollen wir hier eine Probe der Art, wie der Vf. an Hegel seinen Witz übt, hersetzen. „Die sich von der Philosophie ablösende Speculation wirkt eben so feindlich und schädlich auf sie zurück, als jede andere von der Aussenwelt oder aus dem Alterthume herstammende Dogmatik. Dies zeigt sich zunächst und am auffallendsten bei Hegel, welcher den Anfang der Philosophie in dem reinen Seyn, das nichts voraussetze, gefunden zu haben wähnte. Wie einst der in seiner Kunst grosse Zeuxis, hinter der, einen Korb mit Früchten vorstellenden Tafel stehend, die schmeichelhafte Freude erlebt haben soll, dass Vögel, durch den täuschenden Anblick gelockt, zum Naschen herbeiflogen, so geschah es auch, dass Hegel sein *als reines Seyn gemaltes reines Nichts* von vielen der Zeitgenossen als Anfang der Philosophie geglaubt und verehrt sehn konnte. *Das eitle Wesen der Speculation hat sich aber noch niemals so klar offenbart, wie in der Ironie, welche hier die Philosophie mit der Sophistik getrieben*, da sie diese ihr reines Seyn wieder *für ein reines Nichts zu erklären* nöthigte; und das Ende der Philosophie, statt des Anfangs, ihr hinhaltend, *sie verführte, das abgerittene Schulpferd beim Schweife aufzuzäumen.*“ Rec. ist kein Anhänger Hegel's; aber dennoch ehrt er Hegel's Scharfsinn; und findet es wahrhaft unleidlich, dass mit blosser Witzelei gegen den Denker gestritten wird. Darum soll hier zuvörderst die Stelle von Hegel, worauf gezielt worden, — schroff und hart wie sie ist, aber auch im nöthigen Zusammenhange, — hergesetzt werden. „Das reine Seyn ist die reine Abstraction; hiemit das *absolut-Negative*, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das *Nichts* ist. Das Nichts ist umgekehrt *dasselbe*, was das Seyn ist. *Die Wahrheit des Seyns, so wie des Nichts,*

ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden, und wird eben so zugeben, dass sie Eine Vorstellung ist; ferner dass, wenn man sie analysirt, die Bestimmung vom Seyn, aber auch von dem schlechthin Andern desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so dass Werden somit Einheit des Seyns und Nichts ist. Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel (von der Einheit des Seyns und des Nichts) *ist der Anfang; die Sache ist noch nicht in ihrem Anfange, aber er ist nicht bloss ihr Nichts, sondern es ist auch schon ihr Seyn darin.*“ Nichts kann deutlicher seyn als diese Aussage. Hegel setzt eigentlich das Werden; welches ein *Gegebenes* ist sowohl durch innere als durch äussere Erfahrung; daher Niemand es verschmähen darf, vielmehr Jeder es muss wenigstens vorläufig gelten lassen, wenn er es auch weiterhin etwa als einen blossen Stoff für höhere Betrachtungen behandelt und verarbeitet. Anstatt aber das Werden geradezu auftreten zu lassen, findet Hegel für gut, zwei abstracte Begriffe, vom Seyn und vom Nichts, voranzuschicken, und die Vereinigung beider zu *fordern;* natürlich in der Voraussetzung, wer ihm die Forderung abschlage, müsse erst das Werden leugnen; *und dahin,* meint er, *werde es so leicht nicht kommen.* Vielleicht meint er das mit Unrecht; aber meint etwa Hr. Dr. Troxler es anders? Wir haben in seinem Buche keine Spur gefunden, dass er mit dem Werden besser umzugehn verstände. Fürs erste nun, und bis wir etwa eines Bessern belehrt werden, wollen wir einmal die Frage, *was die Philosophie durch Hegel gewonnen habe,* dahin beantworten: *Hegel spricht die Probleme der Metaphysik härter, und darum deutlicher aus, als seine Vorgänger; hiemit sind sie zwar nicht gelöset, aber der Auflösung näher gerückt.* Was wir vom Werden gesagt haben, gilt auch von andern Problemen; Hegel führt mit Recht das Werden nur als Beispiel an; die ähnliche Schwierigkeit wie dort, findet sich im Ich, in der Substanz, in der Materie, und anderwärts. Wer in Dingen dieser Art nicht vollkommen orientirt ist, dem darf man sagen, er kenne die Metaphysik nicht; selbst wenn er ein Buch unter diesem Titel geschrieben hätte.

Seines unvergesslichen Lehrers Schelling erwähnt zwar der Vf. als dessen, durch den ihm zuerst der hohe Geist ächter Philosophie erschienen sey. Das hindert ihn aber nicht, zu sagen: *auch Schelling habe über den Gegensatz von subjectiver und objectiver Welt nicht hinauskommen können.* Er habe eine

Menge von Verheissungen, die sein *todtes* Absolutes niemals hätte halten können, aus seinem reichen, lebendigen Innern erfüllt; aber statt des versprochenen Einheitssystems *nur* eine Geistesphilosophie und eine Naturphilosophie zu geben vermocht; *bei einem blossen Parallelismus von Geist und Natur sey es geblieben*. Und was wollte denn Hr. Tr. mehr? Doch wohl nicht dies, dass Schelling durch seine Kathedervorträge die Welt vom Gemeinen und vom Bösen befreien, oder dass er der allmähligen, wirklichen Entwickelung des Menschengeschlechts durch blosse Worte vorgreifen sollte? Hätte Schelling Geist und Natur beide, wie sie *gegeben* sind, begreiflich machen, hätte er das Gesetz und die Schranken ihrer Entwickelung bestimmen können, so wäre sogar der Parallelismus eine vielleicht willkommene, aber unnöthige Zugabe gewesen. Ist aber der Parallelismus nur Schein gewesen, der durch künstliche Deuteleien ohne Genauigkeit erregt wurde; ist die ganze Bemühung um ihn durch Leibnitz, der das Causalverhältniss zwischen Leib und Seele nicht zu erklären wusste, veranlasst, und durch den mehr kecken als scharfsinnigen Spinoza, der sein thörichtes *quatenus* gleich gemächlich an beiden Attributen der Gottheit anbringen zu können vermeinte, beinahe zur fixen Idee geworden: so hätte Hr. Tr. nicht klagen sollen, beim Parallelismus sey es *geblieben*, sondern vielmehr darüber, dass es *dahin kam*, sich zu beschweren Ursache finden können. Eben deswegen, weil man im Parallelisiren sich gefiel, stockten die Untersuchungen über den wahren Zusammenhang der Dinge. Eben darum, weil man mit Bildern, mit sogenannten *Bedeutungen* tändelte, kam man nicht zur Sache, und erkannte weder die Natur im Geiste, noch das Analogon des Geistigen in der Materie. Allerdings giebt es Untersuchungen, welche zeigen, wie das Aeussere mit dem Innern zusammenstimmt, aber nicht, weil eins das Andere *abbildet*, sondern weil Eins vom Andern *abhängt*. Diese Untersuchungen sind aber nicht bei Leibnitz und Spinoza, nicht bei Schelling und Troxler zu suchen; sie liegen nicht hinter uns, sondern sie eröffnen sich vor uns zu einer unabsehlichen Weite. Sie leiden kein deutelndes Parallelisiren, sondern sie fordern Rechnungen, und solche metaphysische Arbeiten, welche Schritt für Schritt mit ähnlicher Pünctlichkeit vollführt seyn wollen, als ob es Rechnungen wären. Davon hat Hr. Tr. keine Ahndung. Nach ihm hätte Schelling in der falschen Richtung, die er von seinen Vorgängern angenommen hatte, noch einen Schritt weiter gehn sollen. Ueber die *Triade*, bestehend aus Geist, Seele und Leib, hätte er sich erheben sollen zu einer „*heiligen Tetraktys*,“ der

höchsten Naturentwickelung im Gegensatze und in der Wechselwirkung von Geist und Körper, als Urverhältniss, und von Seele und Leib, als ihrer Beziehung. Diese Ansicht ist „der alleingültige und ganz vollendete Schematismus;“ wobei wir zunächst zu erinnern haben, dass Schemata, nach der Vierzahl geordnet, uns längst in Menge zu Gesichte gekommen sind; aber noch keins, das mit Untersuchungen auch nur die entfernteste Aehnlichkeit gehabt hätte.

Ehe wir nun von dieser heiligen Tetraktys das Weitere berichten, muss eine Uebersicht gegeben werden, welche bei der fast gänzlichen Planlosigkeit des mehr declamirenden als lehrenden, und in den verschiedenen philosophischen Lehrgebäuden zwar vielfach herumspukenden, aber nirgends einheimischen, Buches, recht füglich durch blosses Abschreiben der Inhaltsanzeige geschehen kann. Sie lautet wie folgt: 1) Vorworte über die Wissenschaft. 2) Phantasien des Metaphysikers. 3) Philosophie, wahre und falsche. 4) Orientirung nach dem Urbewusstseyn. 4) Seelenlehre mit zwei Psychen. 6) Eitelkeit der Speculation. 7) Sinnlichkeit, oder Seyn im Schein. 8) Reflexion, oder des Geistes Rückkehr. 9) Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit. 10) Metaphysik von Schlaf und Wachen. 11) Des Erkennens Urordnung und Grundgesetze. 12) Religion, oder der Mensch in Gott. 13) Mysterium, oder Gott im Menschen. — Unter diesen Rubriken wird dem Leser, dem eine Naturlehre des Erkennens versprochen war, zuerst und vorzugsweise die *Seelenlehre mit zwei Psychen* aufgefallen seyn. Nur zwei? Wir würden lieber zwanzig vorschlagen. Denn an jenen beiden, die schon aus Xenophon's Cyropädie bekannt sind, (der Vf. erinnert an die Rede des Araspes, welchen die Liebe eine neue Philosophie gelehrt hatte, und welcher nun bekennt: besässe ich nur eine Seele, so könnte diese nicht zugleich das Gute und auch das Böse lieben, nicht in demselben Augenblicke etwas thun und nicht thun wollen,) an diesen zwei Seelen ists noch lange nicht genug. Vielmehr, in jeder Masse von Vorstellungen, welche durch längeres Verweilen im Bewusstseyn, oder durch häufige Rückkehr in dasselbe, Zeit gewinnt, um psychische Processe in sich zu einiger Ausbildung gelangen zu lassen, erzeugt sich beinahe das ganze System von sogenannten Seelenvermögen, woran die empirische Psychologie zu kleben pflegt. Kommen nun mehrere dergleichen Massen zusammen: so giebt es Gegenwirkungen unter ihnen, die oftmals stürmisch werden; und wovon die innern moralischen Kämpfe des Menschen nur die bekannteren Beispiele sind. Wer aber so weit kommt, sich diesen Stürmen zu wider-

setzen, der sucht in sich zur Einheit zu gelangen; diese Einheit *sucht* er stets, aber stets auch *fehlt* etwas daran; sie erscheint nun als unerreichbares Ideal. Vieles aber wissen diejenigen von sich zu erzählen, die solchergestalt wider die innern Stürme gekämpft haben; besonders weil sie dabei *sich selber* suchten und nicht fanden. Als ein Beispiel von solchen Erzählungen kann diejenige dienen, womit unser Vf. seinen Vortrag über die zwei Psychen beginnt. „Lange bin ich dem Verstande und der Vernunft nachgegangen und nachgehangen, denn ich glaubte, sie zusammen zeugten die Weisheit; und habe die Weisheit auch gesucht am hellen Tage und in dunkler Nacht; in der Welt, im Leben, in heiligen wie in unheiligen Büchern, bei den Thieren und Pflanzen, wie unter den Menschen; ich habe nach ihr gefragt bei den Sternen und bei den Steinen, die Natur, und mich selbst, Himmel und Erde; und habe wohl Verstand gefunden in Allem, aber keine Weisheit, die vor Gott und der Welt bestände, und mich lehren könnte, woher ich gekommen, was ich jetzt hier sey und solle, und was zu werden ich bestimmt? — Denn dies war es, was mir immer am tiefsten im Sinn, und überall zunächst am Herzen lag. Und wenn ich so sann und forschend mich vertiefte, fühlte ich innig und heiss in mir jene Angstqual der Seele sieden, und jenes Angstrad der Natur rollen und rasseln, wie Böhme und Andre, bald wie Schrack in dem Zweifel, bald wie Blitz in dem Meinen, bald wie Glast in dem Glauben; aber es lief in dem Rade alles um, und durch einander, und die Angst gebar die unaussprechlichste Bangigkeit in mir, mit geistigen Fieberschauern, bis zur furchtbarsten Gemüthsnoth. Ich ward lebendig inne, dass jedes menschliche Herz, und aller menschliche Geist, da hindurch muss, wenn sie ins lichtere Daseyn, und zu ihrem bessern Selbst gelangen sollen. Um aber aus seiner dunklern Natur, und ihrem niedern Zustande herauszukommen, darf der Mensch eben so wenig in vermessenem Stolz und Uebermuth eine fremde, unmenschliche Kraft in sich aufrufen, als er nach der gewöhnlichen Armensündertheorie, Erlösung, Licht und Heil nur in äussern menschlichen Satzungen und Werken suchen soll. Ich ward inne, dass das, was man Wiedergeburt und Auferstehung, oder Umwandlung des Menschen, Einkehr in sich, das Zusichkommen, die Erweckung, oder den Durchbruch genannt hat, das ganze menschliche Wesen durchlaufe, und im Grunde nichts anderes sey, als des Lebens eigner höchster Lichtblick; so wie die Angstqual, und all das innere Kreuz und Leiden eben nur den Zwist und Streit, den Seelenkampf der Natur darstelle vor der Erleuchtung, Gnadenwahl, Heiligung, und Erlösung aus dem Zustande

der Verdunkelung und Versenkung, der als Sündenfall, Verlust der Unschuld, Erbsünde des Geschlechts, den Ausgang der Natur aus Gott, und den Uebergang von dieser zur Sinnlichkeit und zur Welt bezeichnet. Ich ward inne, dass der Mensch wohl durch Lehre und Hülfe, durch Beispiel und Vorbild, durch Führung in sich und zu sich selbst gebracht werden könne, aber nicht, ohne dass er zuvörderst seinen psychischen Arzt, seinen Seelenarzt, Erlöser, Erzieher, und Vollender in sich selbst auffinde und befolge, so wie Niemand den physisch Erkrankten oder Erschöpften heilen, stärken und aufrichten kann, anders, als durch Anregung, Bethätigung und Leitung der göttlichen Heilkraft seiner eignen Natur."

Aus vielfacher Unruhe sich empor gearbeitet, manches innere Schicksal durchlebt, und in sich beobachtet zu haben, dies ist unstreitig eine der ersten Bedingungen, ohne welche keiner ein Psychologe werden kann. Wir wollen es der angeführten Stelle glauben, dass der Vf. Vieles von dem innern Vorrathe in sich finde, welcher zum Behuf der Seelenlehre bereit liegen muss. Hat er denn auch die Selbstbeherrschung, die Kunst, die speculativen Uebungen und Hülfsmittel, um den Stoff zu formen? Wo bleiben, um nur beim Nächsten stehen zu bleiben, die angekündigten zwei Psychen? Sollen wir errathen, was er damit meint, indem er stets bilderreich, von überirdischer und unterirdischer Geburt des Geistes, von wunderbaren geistigen Meteoren an den beiden Gränzen, wo die Mitternacht dem Morgen zudämmert, und wo der Abend sich dem neuen Tage zuwendet, u. s. w. zu reden nicht müde wird? Was soll hier das Zeitalter mit seiner Unruhe mitten im Frieden? Was soll der Hafen bei Navarin? Wozu dient an dieser Stelle die von Messmer ausgegangene Wiederauffindung *„der uralten Vorwelt in der menschlichen Natur?"* Wozu hier die Erwähnung der Mystiker, welche das Verhältniss der menschlichen Natur von sich auf Gott übertragen? Wozu der Vorwurf gegen die Theosophie, sie habe versäumt, sich anthroposophisch zu begründen? Selbst von den bekannten drei Hypothesen über das Band zwischen Leib und Seele verlangen wir hier nichts zu hören. Auch die Namen Schelling, Leibnitz, Xenophon, Ovid, Rousseau, Salaville, Pascal, Reimarus, Platner, Tetens, Basedow, Hume, Kant, Descartes, welche hier an unsern Ohren vorüberrauschen, können uns für dasmal nur in dem Verdachte bestärken, der Vf. zögere bloss darum, sein Geheimniss von der Seelenlehre mit zwei Psychen zu verrathen, weil er nichts deutliches davon zu sagen weiss, und überall kein Geheimniss besitzt. Jedoch wollen wir dem Leser folgende

Stelle, die noch am ersten einer bestimmten Aussage ähnlich lautet, nicht vorenthalten. „Die eine dieser Psychen ist die Seele vor und gleichsam unter der körperlichen Natur, die dieser Natur *zu Grunde liegende* und *sie hervorbringende;* die andre aber ist die Seele nach und über dieser körperlichen Natur, sie *wieder auflösend und in Geist zurückbildend.* Nur *sofern* sie ausser dem Körper sind, sind sie Seele; so wie die Seele aber in ihrer Durchdringung sich als des Körpers selbstständige Einheit gesetzt hat, ist sie Lebenskraft. Das Princip der körperlichen Natur, das durch seine Periodicität und sein Organisiren seine geistige Abkunft kund giebt, läuft auch wieder als Product in die geistige Natur zurück, so wie es als Princip von ihr ausgegangen; ist also nicht aus der irdischen Welt, die ja vielmehr seine Schöpfung, und nicht aus ihren Kräften und Elementen hervorgegangen." — In dieser Stelle erkennen wir nun sehr deutlich das alte *quatenus* des Spinoza, und die Einbildungen und Rückbildungen Schelling's. Man könnte daher wohl dem Hrn. Tr. den Rath geben, sich ja recht dicht an seinen Meister Schelling anzuschliessen, und an kein Ueberbieten desselben weiter zu denken. Er mag sehr zufrieden seyn, durch jenen gehalten zu werden; fällt einmal Schelling, so ist Troxler ganz dahin, falls er nämlich in seinen *zwei* Psychen fortzuleben hofft.

Kaum geboren, sind diese jungen Psychen auch schon anmaassend genug, *zwei Psychologien* für sich zu fordern, eine, welche sich mehr der Pneumatologie, und eine zweite, die sich mehr der Somatologie annähert. Unser kritisches Gewissen aber zwingt uns, dieser Anmaassung, als einer durchaus grundlosen und falschen, geradehin zu widersprechen. Nicht ganz zum Scherz haben wir vorhin zwanzig Psychen an die Stelle von zweien gesetzt; jetzt behaupten wir im vollen Ernste, dass nicht bloss diese alle sich vollkommen mit Einer einzigen Psychologie behelfen, welche ihnen allen genügt und sie alle umfasst; sondern dass auch diese Eine die hinreichende Fähigkeit besitzt, der Somatologie (welcher mit einem unbestimmten *Mehr* der Annäherung schlecht gedient seyn würde,) sich mit wissenschaftlicher Genauigkeit anzuschliessen; gerade so genau, als nöthig ist, um das Verhältniss zwischen Seele und Lebenskraft gehörig zu bestimmen. Nur muss freilich zu diesem Vereine die Somatologie selbst das Ihrige beitragen. Das heisst, man muss erst durch wissenschaftliche Untersuchung nachgewiesen haben, was *Materie* überhaupt ist, und wie sie in den *Raum* kommt, ehe man mit irgend einigem Erfolge das Band und das Verhältniss zwischen dem Räumlichen und dem Innern der Dinge in

Betracht ziehen kann. Declamationen gegen die Eitelkeit der Speculation, wie man sie in dem nun folgenden sechsten Abschnitte beim Vf. findet, würden dazu die schlechteste Vorbereitung seyn. Freilich von einer Philosophie, die sich *über alles Gegebene* erhebt, wie der Vf. im Vordersatze seiner ersten Periode rühmend vermeldet, gilt sehr richtig der Nachsatz eben dieser Periode: *dieses* Leben der Philosophie *habe seine Todesart, die aus seiner eigenen Ungebundenheit und Ueberbildung zunächst hervorgehe.* Denn dass die praktische Philosophie sich zu Idealen erhebt, ja von Ideen ausgeht, ist ein Vorrecht, welches jene Wissenschaft, welche Erfahrungsbegriffe zu läutern hat, sich nicht aneignen darf. Aber wenn man mit dem Vf. im Anfange die Theilung der Philosophie in theoretische und praktische verschmäht, dann hinkt die Reue nach; und doch ist sie noch schnell genug, um die Lehre von zwei Psychen zu ereilen, gleich nachdem dieselbe so eben ausgesprochen war. Allein der Vf. merkt nicht, er habe sich selbst den Stab gebrochen. Vielmehr, jetzt eben erhebt sich sein Stolz. Hier ist die vorhin schon angeführte Stelle wider Hegel; hier donnert er wider eine „trostlose und thörichte Schaar von Menschen, die sich theilt in solche, welche ihre Selbstheit dem ganzen grossen Aeussern hingebend sich selbst aufheben, und solche, die ihr eignes dünnes Ich zum Quellpunct aller Welt machen.“ Und witzelnd von einer *Knäuel-Seele* beim System-Winden, fährt er fort: „es würde uns nun, wenn es hieher gehörte, nicht schwer seyn, zu zeigen, wie Spinoza auf seine Substanzseele besonders links, Leibnitz auf seine Monadenseele vorzüglich rechts, wie Kant in der Kritik durch einander, Fichte auf sein Ich wieder rechts, Hegel auf sein Seyn wieder links, Schelling in seiner Naturphilosophie und seiner Geistesphilosophie nebeneinander, und am meisten noch links und rechts zugleich gewunden, Jacobi endlich, der immer nur nach dem Seelenheil grossartig jammerte, aus Verdruss den lange hin und her gedrehten argen Knäuel der Philosophie auf den Boden geworfen.“ Dass es Spassmacher giebt, die in solchem Tone von grossen Denkern reden, war uns freilich bekannt. Hrn. Dr. Troxler aber, den wirklich ein redlicher Ernst, ein edles Interesse für die Wissenschaft beseelt, wird nun Jedermann fragen, ob Er denn etwa mit seiner *Gemüths-Philosophie* (denn darauf läuft seine Rede hinaus,) etwas Besseres thue, als den Knäuel, den ihm jene Männer in die Hand gaben, ein wenig in seinen Händen hin und her drehen? Vom Anders-Winden kann bei ihm nicht einmal die Rede seyn. Seine „*innige Versetzung* in eine *lebendige* Mitte der *unmittel-*

baren Erkenntnissquelle" ist nichts als Uebermuth. An *unmittelbarem* Wissen kann Niemand hoffen reicher zu seyn, als jene grossen Männer es waren; es ist thörichter Stolz, wenn Einer sich einbildet, er stehe *ursprünglich* höher als jene. Nur mittelbar, nur durch weiter fortgeführte, mit grössern Hülfsmitteln, und mit eisernem Fleisse durchgesetzte *Arbeit* kann man heutiges Tages hoffen, Früchte zu ernten, die früher noch nicht reif waren. Wenn aber wirklich dem Hrn. Tr. die Geschichte der Wissenschaft in so verworrenen Zügen erscheint, dass er von Leibnitz und Spinoza bis auf Schelling und Hegel nichts besseres erblickt als ein leidiges und vergebliches Wechseln zwischen Rechts und Links: so liegt die Schuld an seiner mangelhaften Kenntniss der Wissenschaft, deren Namen er für sein Buch missbraucht. Wir haben anderwärts durch vier Namen: *Methodologie*, *Ontologie*, *Synechologie* und *Eidolologie*, die vier integrirenden, von einander nicht loszureissenden, aber nach Form und Art der Forschung sehr verschiedenen Theile der allgemeinen Metaphysik bezeichnet. Jeder von diesen Theilen zeigt in der Geschichte der letztern eine eigene Bewegung; und es lässt sich kaum ein Denker nachweisen, der nicht einseitig von der einen oder von der andern dieser Bewegungen mehr ergriffen worden wäre. Das ist der Hauptgrund, weshalb die Geschichte der Metaphysik hin und her zu wanken scheint, und weshalb es dem oberflächlichen Beobachter leicht bedünken kann, es sey in ihr kein *gerades* Fortschreiten zu bemerken. Sie ist aber wirklich vorwärts gegangen; und ihr Gang wird gar sehr beschleunigt werden, sobald man nur erst die angeführte Ursache ihres Wankens, und die Nothwendigkeit einer *Gesammt-Bewegung aller jener vier Theile* gehörig begreifen wird. Für jetzt aber sollte jeder Schriftsteller wenigstens so viel begreifen, dass eine maasslose, ungebändigte Polemik, wodurch das Thun der Vorgänger als ein vergebliches Hin- und Herfahren dargestellt wird, das Publicum tödtet, welches für die schwerste der Wissenschaften ohnehin klein und schwach genug ist. Man kann sehr ernstlich streiten; ja dies ist unvermeidlich, um den Irrthum fortzuschaffen; aber wer sich die Miene giebt, jetzt erst die Erkenntnissquellen für eine Wissenschaft eröffnen zu wollen, die ein paar Jahrtausende alt ist, der überlegt weder den Sinn noch das Wirken seiner Rede.

Es wäre uns nun sehr willkommen, wenn wir in dem vorliegenden Buche Proben fänden, von dem, was man Speculation nennt, nämlich von dem fortschreitenden Denken, welches einen Gedanken nach und aus dem andern erzeugt. Allein die Meinung

von der Eitelkeit der Speculation scheint wirklich ihren Grund in der Natur des Vfs. zu haben. Gar Mancherlei hat er gelesen; nichts von dem Allen bringt ihn von der Stelle; die einzige Bewegung, die er empfängt, ist rotatorisch; er dreht sich um seine Axe. Sein Einfall von den zwei Psychen ist immer noch das Beste; alles Uebrige kehrt zurück in die Aristotelische Tugend der Mitte zwischen den Extremen. Wie jener Maler den andern zu übertreffen suchte, indem er in einen schon sehr feinen Pinselstrich einen noch feinern hineinbrachte, so scheint Hr. Tr. in dem Centrum Schelling's einen Cirkel gesehn zu haben, der ein spitzigeres Werkzeug erfordere, um noch schärfer den eigentlichen Centralpunct anzudeuten. Die natürliche Folge hievon ist Eintönigkeit, die sich immer gleich bleibt, von welchem Gegenstande auch die Rede seyn möge. Ohne lange zu wählen, setzen wir aus den folgenden Abschnitten noch Einiges her. Zuerst aus dem siebenten, überschrieben: Sinnlichkeit, oder Seyn im Schein. „Sinnlichkeit ist uns die der Welt zugekehrte Einheit von Geist und Körper, von Seel' und Leib des Menschen; aber eben deswegen nicht das Aeusserste und Unterste, wofür sie bisher galt, das dem Obersten und Innersten im Menschen, wofür die Vernunft angesehen ward, entgegensteht, sondern die *Mitte*, — doch nur die *auswendige* und *oberflächliche* Mitte der menschlichen Natur. (Also von einer Kugel nicht das innere Centrum, sondern ein Punct auf der krummen Oberfläche. Aber welcher Punct ist denn da mitten?) Alles Seyn und Thun der Sinnlichkeit ist nach dieser Ansicht bedingt durch ein *untersinnliches* und *übersinnliches* Princip, welche in der Sinnlichkeit sich begegnen und durchdringen. Die übersinnliche Erkenntniss ist allgemein anerkannt; die untersinnliche, welche aller sinnlichen Erkenntniss vorgeht, und weit entfernt, in ihr anzuheben, vielmehr in der entwickelten Sinnlichkeit untergeht, ward allgemein verkannt. Die auffallendsten Erscheinungen wurden missdeutet. Inzwischen war der *Somnambulismus* aufgetreten, und hatte zu *magnetisiren* angefangen, dass die Menschen hellsehender wurden im Dunkeln. — Je weniger Sinnesentwickelung, desto mehr Urbewusstseyn; je mehr Sinnlichkeit, desto weniger Urkenntniss. Alle Menschenkinder kommen somnambul zur Welt; und sind bei noch verschlossenen Sinnen hellsehend in sich, und *kennen Alles zum Voraus, was sie zu seyn und zu thun haben.* Der Mensch hat diese untersinnliche Intelligenz, so gewiss als im Thiere auch die übersinnliche der Anlage noch vorhanden ist. (Wir räumen gern ein, dass der Vf. Eins *gerade so gewiss* wisse wie das Andere.) Dunkle Gefühle, blinde Antriebe, Vorahnun-

gen, Einsichten vor der Besinnung, weissagende Träume, die *von uns* unabhängige Verkettung der Vorstellungen, (wüsste nur der Vf. den Sinn dieses *Uns!*) still aufkeimende Neigungen, plötzliche Affecte, Dur- und Molltöne des Humors, die ersten Spuren des Temperaments, die tiefsten Anlagen des Talents, die Urzüge des Charakters, *die ganze geheimnissvolle Mitternacht im menschlichen Gemüthe* (lauter theils verwerfliche, theils missverstandene Zeugen!) zeugen sammt und sonders von dieser untergegangenen, überschütteten und begrabenen Ur- und Vorwelt, *von diesem unter Bergen und Thälern, Strassen und Dörfern, Sumpf und Moor liegenden, mit Erdfällen, Dunsthöhlen und Lavaströmen überdeckten, zum Theil in Staub und Asche verwandelten Pompeji und Herculanum, von den cyklopischen Mauern und unterirdischen Gängen und Schachten der menschlichen Natur.*" (Eine Rednerei, die ihre eigne Leerheit deutlich zur Schau stellt.) — Aus dem achten Abschnitte, überschrieben: *Reflexion*, oder des *Geistes Rückkehr.* „Der Mensch kommt nicht unmittelbar, sondern nur im Gegensatze seines Nicht-Ichs zum Bewusstseyn seines erscheinenden Ichs, was er in der untersinnlichen Psyche beim Herrschen des Nicht-Ichs über das Ich, *Selbstgefühl*, in der übersinnlichen Psyche, beim *Vorwalten* des Ichs über das Nicht-Ich, *Selbstbewusstseyn* nennt. Selbstgefühl und Bewusstseyn beruhen *also* auf Unterscheidung und Wechselwirkung von zwei Wesen und Leben im Menschen, und die Doppelnatur, die sich in ihrem Gegensatze selbst offenbart, ist begründet in der Beziehung des Menschen auf seinen Ursprung und auf seine Vollendung. (Das *Also* beruht, wie man sieht, auf einer Art von chirurgischer Operation, wodurch das Selbstgefühl vom Selbstbewusstseyn abgeschnitten wird, damit zwei Psychen herauskommen. Wir erinnern hier nochmals, und nicht scherzend, an unsre *zwanzig* Psychen; denn der Gegenstand ist ohne Vergleich verwickelter, als der Vf. ahndet. Das eingebildete *Vorwalten* aber, dessen wir längst müde sind, ist durch seine Unbestimmtheit ein Bekenntniss von Unwissenheit.) Auch selbst noch in der Sinnesempfindung ist unmittelbar die Einheit von diesem Ich- und Nicht-Ich, von welchen letzteres eben sowohl ein Ich, als jenes erstere ein Nicht-Ich ist; denn der Mensch steht hier *in der Inversion seiner selbst.*" (Bei so gewaltsamer Umkehrung bleibt sicher kein Grund, gegen Hegel's Einheit des Seyn und des Nichts zu eifern.) — Aus dem neunten Abschnitte, überschrieben: *Urphänomene, Raum und Ewigkeit, Ort und Zeit:* „Raum an sich ist Anwesenheit, und Ewigkeit Gegenwart Gottes

in der Natur der Dinge. Ort oder Weltraum, und Zeit oder Zeitraum sind hingegen nur die Erscheinung von dem endlosen Wesen des Göttlichen in der Welt, oder im Daseyn und Wandel der Dinge. Das Voraussetzungslose und Unmittelbare in aller Natur lebt in sich selbst (wirklich *In sich!*) indem es *von sich aus* und in sich *zurück* (!) geht, daher entspringt eine evolutive und eine revolutive Richtung und Bewegung, welche in ihrer Gottesferne oder Weltnähe sich kreuzen und umwenden." Es ist doch eine bedenkliche Sache um diese Gottes-*Ferne,* welche mit dem *In sich* sehr schlimm contrastirt. Hr. Tr. besinne sich an jenes „*als reines Seyn gemaltes reines Nichts;*" an jenes „*eitle Wesen der Speculation;*" an jene „*Ironie, welche die Philosophie mit der Sophistik getrieben.*" Er hüte sich vor seiner eigenen Behauptung: leerer Raum und todte Zeit seyen an sich schon Widerspruch, denn nur Erfüllung mache den Raum, und bloss Bewegung die Zeit wahrnehmbar. Was den Raum erfüllen soll, wird in ihm als beweglich, was in der Zeit geschehen soll, wird als verschiedener Geschwindigkeiten fähig gedacht; was vollends in Raum und Zeit *wahrgenommen* werden kann, zeigt deutlich diese Beweglichkeit und diese veränderliche Geschwindigkeit. Aber die Voraussetzung des Beweglichen und des Langsameren oder Trägeren ist der ruhende Raum und die blosse Zeit; und so liegen die Widersprüche verborgen in der Voraussetzung! Und von evolutiver und revolutiver Bewegung kann ohne diese Voraussetzung nichts verstanden werden; der Sinn der Worte geht ohne sie rein verloren. Alle Rednerei hilft nichts, um solche Fehler zu bemänteln. Den zehnten Abschnitt, überschrieben: *Metaphysik von Schlaf und Wachen* (eine sehr sonderbare Metaphysik!) überschlagen wir der Kürze wegen, und um nicht nochmals von den zwei Psychen zu reden; es sey genug, noch etwas aus dem elften anzuführen, der nun endlich auf wenigen Blättern von den *Grundgesetzen des Erkennens* handelt. Hier ist es, wie sich gebührt, Kant, dessen der Vf. zuerst, und theilweise mit richtigem, anderntheils aber mit getrübtem Blicke erwähnt. Dass in der Vernunftkritik die menschliche Erkenntniss viel zu eng beschränkt wird, hat seine Richtigkeit; aber *warum* denn blieb Kant in den Schranken des Selbstbewusstseyns, wie der Vf. sich ausdrückt, befangen? Was ist es, das ihn hätte darüber hinausführen können und sollen? „*Die zwei von uns ins Licht gesetzten, unmittelbaren Erkenntnissquellen im Menschen blieben unbegriffen.*" So redet der Vf.! Dass es Uebermuth ist, wenn Einer sich *unmittelbar* für weiser hält als Kant, das hätte er doch fühlen, und wenigstens davon

schweigen sollen, denn wir andern, die wir eben so wenig als Kant das Glück haben, unmittelbare Quellen eines höhern Wissens in uns zu finden, versagen eben deshalb seiner Rede *schlechthin* alles Vertrauen; wir leugnen unmittelbar, weil Er unmittelbar behauptet. Aber noch mehr! Der Grund, weshalb Kant sich zu sehr beschränkte, ist längt nachgewiesen worden; es ist der natürlichste von der Welt. Die alte empirische Psychologie, mit ihren Seelenvermögen, durchdringt Kant's sämmtliche Darstellungen; hieher war seine *Kritik* nicht gerichtet; hier meinte er Ruhepuncte der Untersuchung zu finden, indem er die Formen der Erfahrung auf Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft zurückführte. Dies Stehen-Bleiben war die natürliche Folge von Ermüdung nach langer Anstrengung. Darüber blieben die Probleme der Metaphysik, welche in den Formen der Erfahrung liegen, unentwickelt; und von der Gemächlichkeit des damaligen Zeitalters waren sie ohnehin vergessen; selbst jetzt noch, nach so langer Arbeit, ringen sie gleichsam mit den Wellen der Vorurtheile, um aufzutauchen. Will Hr. Tr. sie erblicken, so muss er zuerst allen Rednerschmuck von sich thun; und von unmittelbarer Erkenntniss darf nicht zu viel gerühmt werden; desto fester aber müssen die Streitigkeiten der Schulen, als eine zwar unerfreuliche, jedoch unleugbare und sich stets erneuernde *Thatsache* ins Auge gefasst werden. Die Art von *Politik* des Vfs., alle Systeme so weit auseinander als möglich, und die eigne Meinung als die sicherste Mitte zwischen alle zu stellen, muss wegbleiben; denn dadurch werden die Berührungen der Systeme zerrissen, auf welche mehr ankommt, als auf ihren Streit; und wer noch Schutz in der Mitte sucht, der lehnt sich an, während er aufrecht stehen sollte. Es ist zwar sehr gut gesagt: „der menschliche Geist verwickelt sich in unauflösliche Schwierigkeiten und Widersprüche, wenn er bloss in der Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der Erscheinungen und Begebenheiten sich umhertreibt;“ aber mit blossem „*Annehmen*“ von Substanz und Ursache, wird nicht das Allermindeste gewonnen; vielmehr wird die Untersuchung, welche in jenen Widersprüchen ihr Motiv finden musste, dadurch gestört: und eine *faule* Vernunft tritt an die Stelle des Nachdenkens. Gerade dies ist in des Vfs. sogenanntem *natürlichen* System der Erkenntniss geschehen; und er schmäht die künstlichen Systeme, weil er die Kunst nicht versteht. Wie wenig bei ihm von der Kunst des Forschens die Rede seyn kann, mag man aus folgenden Zeilen schliessen, die gegen das Ende dieses Abschnittes Platz gefunden haben: „Das Raisonnement, dieses Denkspiel mittelst Re-

flex und Discurs, ist selbst nur eine Resonanz aus der ächten Erkenntnisswelt, nur das Spectrum von dem eigentlichen Sonnenbild des Geistes; in ihm sind die Lichttöne und die Schallstrahlen alle zerstreut und verzogen. Da stehen die Sinnlichkeit und die Vernunft einander gegenüber, wie die zwei eifersüchtigen Propheten Micheas und Zedekias, — zwischen ihnen steht der Verstand, das Thier Bileam's; — so wahr ist, was Paracelsus sagte: *der Spiritus macht einzig und allein das Spirituale in Allem.*" Wieviel lernt man durch solche Sprache von den verheissenen Grundgesetzen des Erkennens? Und wenn Metaphysik wirklich einerlei wäre mit der Naturlehre des Erkennens: wie viel Metaphysik ist nun in diesem Buche zu finden?

Um jetzt zu einem Urtheile über das Ganze zu gelangen, müssen wir zuvörderst den Vf. von seinem Werke unterscheiden. Jener zeigt uns bei aller Anmaassung einen redlichen Sinn, und ungeachtet der offenbaren Nachahmung eines Andern dennoch viel eigenes Talent; ja bei aller Vernachlässigung des gründlichen Forschens doch eine weit umfassende Kenntniss der philosophischen Schriftsteller, sammt der Fähigkeit, sich in den Geist derselben zu versetzen. Unstreitig sind hier solche Elemente beisammen, aus denen etwas ungleich Besseres hätte hervorgehen können. Wohl möglich, dass man die Schicksale des Vfs. mit in Anschlag bringen muss, um zu begreifen, wie es zugehe, dass er etwas so höchst dürftiges, wie dies Buch, dem Publicum als eine Metaphysik glaubte anbieten zu können. Er sagt uns, er habe einer Stadt und Republik seines Vaterlandes mehrere Jahre als öffentlicher Lehrer der Philosophie gedient; und *daselbst hätte er in einem gewissen Erfolge seines Philosophirens es bald so weit gebracht, als Sokrates in Athen!* Eine traurige Nachricht, die Rec. mit dem aufrichtigsten Bedauern gelesen hat. Ein denkender Geist bedarf Ruhe, wenn er sich entwickeln soll; harte Schicksale pflegen selbst in ihren Nachwirkungen der Heiterkeit und Beweglichkeit des Forschens zu schaden, nachdem sie schon überwunden, und in Beziehung auf das äussere Leben verschmerzt sind. In die angenommenen Meinungen bringen sie eine gewisse Unbeugsamkeit, welche unzugänglich macht für Alles, was zur Berichtigung auffordern könnte. Der Vf. sagt selbst: *Für das, was man liebt, leidet man willig; und das, wofür man gelitten hat, wird Einem noch theurer und werther.* So ist's; und hier giebt es leider kein bestimmtes Verhältniss zwischen der Liebe, und zwischen der Wahrheit oder dem Irrthum in den Meinungen, worauf einmal in früheren Jahren die Zuneigung gar gerichtet worden. — Unter dem Na-

men: *intellectuale Anschauung* ist das unmittelbare Erkennen längst gepredigt worden. Streit genug entstand, indem Andere, die nicht weniger Anspruch auf ein Licht in ihrem Innern zu haben glaubten, *ihre* Anschauungen auch geltend machen wollten. Unsere Zeit ist über diesen Punct reich an Erfahrungen; und hier, wie überall, wird irgend einmal der Enthusiasmus vor der Erfahrung weichen müssen. Eigentliche strenge Wissenschaft wird Niemand auf Orakelsprüche gründen können, welche ungleich lauten und noch weit verschiedener gedeutet werden. Man muss endlich auf solche Fundamente zurück kommen, welche allgemein fest liegen, und deren *erste* Auffassungen wenigstens, sich als unzweideutig ankündigen. Zum Behuf der Wissenschaft wird man ferner Bestimmtheit der Begriffe, folglich auch genaue Unterscheidung verwandter Begriffe, — das Werk des sogenannten philosophischen Scharfsinns, — zurückfordern. Es wird z.B. nicht immer erlaubt seyn, den Begriff einer Naturlehre des Erkennens zu verwechseln mit dem Begriffe der Metaphysik: denn diese letztere soll das *Erkannte* aufzeigen; und mit diesem ist das Erkennen hier eben so wenig einerlei als in der Mathematik, wo es sich sehr sonderbar ausnehmen würde, wenn man sich statt der Figuren und Gleichungen die Frage vorlegen wollte, wie doch der Geist des Mathematikers beschaffen seyn müsse, um solche Figuren und Gleichungen ersinnen zu können? Hiemit leugnen wir nicht etwa, dass Psychologie der Metaphysik eine sehr nützliche Hülfe leisten könne, und ihr zur Seite stehen solle; aber das kann nicht eingeräumt werden, dass ein Buch, welches Naturlehre des Erkennens *oder* Metaphysik heissen will, durch seinen Titel einen richtigen Plan ankündige. Im Gegentheil: unser Vf. war von Anfang an auf einem Irrwege.

Aber das herrschende Streben nach Einheit, — *nach jener Identität, welche ihn selbst unbefriedigt liess*, — ist Schuld, dass sich ihm die ganze Philosophie in ein Knäuel zusammengezogen hat, welches er schwerlich jemals selbst wird auflösen können, oder einem Andern aufzulösen wird gestatten wollen. Ihm erscheint alle Speculation eitel, weil bei jedem Faden, den man möchte herausziehen wollen, sich ihm unwillkührlich das ganze Knäuel vergegenwärtigt und aufdringt; und er noch obendrein das Vorurtheil hegt, das Ganze müsse den Theilen vorangehn, als ob nicht da, wo die Arbeit gehörig getheilt ist, alsdann erst aus den einzeln bearbeiteten Theilen solche Ganze zu erwachsen pflegten, die keine menschliche Productionskraft auf einmal hätte hervorzaubern können. Jeder Bearbeiter irgend einer andern Wissenschaft betrachtet sich als mitwirkend zu

einem Erfolge, den keiner sich allein würde zuschreiben können; daraus entsteht ein Gefühl von Erhebung über die individuelle Beschränktheit, von Sicherheit des Fortlebens in Werken, die von Vielen geschützt werden. Das traurige Loos aber, immer von neuem an den Anfängen ändern, rücken, meistern, verwerfen zu müssen, ist es den Philosophen gefallen, oder haben sie es erwählt? Gewiss könnten sie sich ihm entziehen, wenn sie die Anfänge genau so nähmen, wie Jeder gleich Andern sie vorfindet. Alsdann könnte von einem „*todten Absoluten*" eben nicht mehr, als von einer „*lebendigen Mitte*" gesprochen werden: denn die Frage, ob einer sich in diese Mitte „*recht innig*," und ob ein Anderer sich *noch inniger* hineinversetze, wäre abgeschnitten, sobald man sich ein für allemal versagte, zu besondern Gemüths-Zuständen sich anzustrengen, deren Spannung nun doch nimmermehr gleichförmig fortdauern kann, vielmehr stets bei Verschiedenen nicht bloss, sondern auch bei einer und derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschieden ausfallen muss. Durch Philosophie sucht man dem Wechsel zu entfliehen; aber wer auf das Gemüth bauet, der giebt sich und seine Ueberzeugung dem Wechsel der Gemüths*stimmung* Preis. Der Denker hofft zu denken für Alle; aber die Enthusiasten, weit entfernt einer allgemeinen Wissenschaft zu huldigen, entziehen sich ihr in dem nämlichen Augenblicke, in welchem sie fordern, dass Andre so denken und fühlen sollen wie sie, während sie doch nicht denken und fühlen wollen wie Andre. Betrachtungen dieser Art sind bekannt genug; der längst getadelten Gefühls-Philosophie haben sie jedoch keinen Abbruch gethan. Und so wird leicht auch diese Gemüths-Philosophie, welche im angezeigten Buche herrscht, ihren Kreis finden und behalten. Dann aber können wir wenigstens den Namen zurückfordern, welchen sie sich zueignet. Jahrhunderte lang ist Metaphysik in grössern und kleinern Werken bearbeitet worden; die Gegenstände, die Hauptfragen, welche ihr angehören, sind längst bestimmt; wer nun etwas Anderes in ihr sucht, fragt, behauptet, der wähle andere Namen; und mische sich nicht störend in die Rede derer, welche in demselben Sinne, wie die ältern Metaphysiker, wenn schon mit andern Hülfsmitteln, nach Wahrheit streben und forschen. — Sollte der Vf. sich hier zu streng beurtheilt glauben: so sey ihm gesagt: dass Niemand geneigter seyn kann, die nachgewiesenen Fehler zu entschuldigen, als der Unterzeichnete, der sich vermöge eigner Erfahrung sehr genau in die Zeit jener Begeisterung, wovon sowohl Schelling als Troxler sind ergriffen worden, zurück versetzen kann. Er hat deren Vortheile genos-

sen, aber auch deren Nachtheile in sich selbst lange genug empfinden müssen. Den gut gemeinten, aber ungestümen Eifer jener Speculationen, die schon am Ziele zu seyn glaubten, wo sie kaum Anfänge gewonnen hatten, innerlich zu bändigen, und ihn in abgemessenes Fortschreiten eines besonnenen Forschens zu verwandeln, ist nicht leicht, aber nothwendig. Ob die Erscheinungen der Zeit hieran mahnen, das mag der Vf. selbst bei sich reiflich überlegen!

Vorlesungen über das System der Philosophie von *K. Chr. Fr. Krause*. Göttingen, 1828.

Bekanntlich sind manche Schriftsteller in ihren eigenen Augen sehr thätige und selbstständige Denker, denen doch der Unbefangene auf den ersten Blick ansieht, woher sie den Gedankenkreis haben, in welchem sie, durch lange Gewöhnung beschränkt, und durch Zeitumstände dann und wann neu angeregt, sich bewegen. Um ihre Eigenthümlichkeit darzuthun, lassen sie es an Neuerungen nicht fehlen, und oft genug entsteht daraus für denjenigen, der über sie Bericht erstatten soll, eine bedeutende Schwierigkeit, weil zum Theil das Neue nur im Ausdrucke liegt, andern Theils das Gewicht und der Werth desselben so zweifelhaft bleibt, dass eine genaue Prüfung mehr weitläufig, als belohnend ausfällt. Am schlimmsten ist es, wenn solche Schriftsteller von ihrer Wichtigkeit und ihrem möglichen Einflusse eine so hohe Meinung hegen, dass sie sich berufen erachten, die Sprache zu reformiren. Fast unbegreiflich ist, dass heutiges Tages, wo die Philosophie den Kreis ihres Wirkens von so manchen Seiten beengt sieht, Vorlesungen über diese Wissenschaft gehalten und gedruckt werden können, worin das Verstehen absichtlich durch neuen Wortprunk erschwert wird. Aber die Thatsache liegt vor unsern Augen; S. XXVII lesen wir: „*Wesens Lebselbstinneseyn geht auf sich selbst zurück; der Mensch ist das vollwesenliche, Gotte vollwesenähnliche vollendetendliche Vereinwesen;*“ aus welchen zufällig aufgeschlagenen Proben man auf das Uebrige schliessen mag. Wenn wir hinzusetzen: der Verfasser ist oder war ursprünglich Fichtianer, er hat Mathematik studirt, und er giebt sich als Freimaurer kund; — so wird hiermit im Allgemeinen bezeichnet seyn, was man zu erwarten habe. Indessen wollen wir sogleich bezeugen, dass die dreifache Gravität des Fichtianers, Mathematikers und Freimaurers, anspruchvoll wie sie ihrer Natur nach ist, uns doch noch erträglich vorkommt, weil sie durch Ruhe des Vortrags gemildert wird; und dass selbst der Sprachreiniger und Sprachschöpfer sich übrigens

Mühe giebt, verständlich zu reden. Und wahrlich! er hatte Ursache, sich darum zu bemühen. Denn sein Unternehmen geht, nach der Vorrede, dahin: 1) jeden des Denkens fähigen Menschen, *Mann* oder *Weib*, *Jüngling* oder *Greis*, vom Standorte des gewöhnlichen Bewusstseyns zur Selbsterkenntniss, und von da zur Erkenntniss Gottes und der Vernunft, Natur und Menschheit als in Gott bestehenden Wesen, insonderheit der göttlichen Bestimmung des Menschen, *auf dem einzig möglichen Wege, nach den Gesetzen der wissenschaftlichen Methode* zu geleiten! — Auf ein so umfassendes: *Erstens*, sollte man denken, könne kein *Zweitens* und *Drittens* mehr folgen. Aber es folgt dennoch: 2) der Wissenschaftbau soll in diesem Werke so weit ausgeführt werden, dass darin die Grundlage aller obersten besondern Wissenschaften enthalten sey, namentlich der Lehre von dem Leben der Menschheit und dem Organismus ihrer Geselligkeit. 3) Der zweite Hauptheil dieses Werks enthält den rein speculativen Theismus, *welchen bereits Viele von der Philosophie erwarten* (etwa in den Logen der Freimaurer?), *der aber in keinem der neuern deutschen Systeme der Philosophie geleistet ist.* (Also vielleicht in einem der ältern und fremden Systeme? Denn in die Ferne der Zeit und des Orts pflegen ja die Sehnsüchtigen hinauszuschauen, und alle Deutungen haben dort leichtes Spiel.) Uebrigens sagt diese Lehre von sich selbst: sie sey *nicht* Pantheismus; wobei wir uns erinnern, unlängst in diesen Blättern eine andere Schrift angezeigt zu haben, die mit geringer Abweichung das Geständniss ablegte; man nenne sie *missbräuchlich* Pantheismus, und die hierbei das Sprichwort: *qui s'excuse, s'accuse*, selbst anführte. Ferner wird von der nämlichen Lehre gesagt, sie stimme mit dem Christenthume überein; wobei wir sogleich bemerken, dass eben darum, weil das Christenthum längst vorhanden und verbreitet ist, ein so gewaltig hohes Selbstgefühl, wie das, womit unser Verfasser sich ankündigt, uns selbst in dem Falle anstössig seyn würde, wenn sich in seinem Vortrage wirkliche Originalität zeigte.

Als ob Niemand sich gegen die falschen Anfänge der Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie geregt hätte, noch regen könnte und dürfte, wirft der Verfasser seine Zuhörer, deren kritischen Geist er gegen vermeintes Wissen wecken sollte, geradezu schon im Beginne der Einleitung in alle die *petitiones principiorum* hinein, welche seit dreissig Jahren bis zum höchsten Ueberdrusse sind wiederholt worden. „*Wir Alle wissen*, und haben dazu nicht nöthig, schon zu wissen, was das Wissen ist.“ Aber was wissen wir denn? Was glauben diejenigen zu

wissen, welche hier angeredet werden? Empirische Kenntniss von *Erscheinungen*; mathematische Kenntniss von leeren *Formen*; moralische Kenntniss von *Forderungen* dessen, was seyn *soll*, — welches von diesem Wissen taugt hier als passendes Beispiel? Oder soll gar gleich Anfangs der religiöse *Glaube*, gegen Kant's Einspruch, mit dem Wissen verwechselt werden? Als ob so etwas nicht könnte gefragt werden, ist der Verfasser schnell bei dem Satze: wenn Wissenschaft im Geiste *beginnen* soll, muss eingesehen werden *irgend eine* Wahrheit, die durch ihren Inhalt selbst einleuchtet (etwa eine mathematische oder logische oder moralische? — nein! sondern:) *der Geist muss sich einer Erkenntniss bewusst werden, die über den Gegensatz des Subjects und Objects erhaben sey*. Der Zuhörer wird fragen, was denn irgend eine solche Wahrheit, falls eine solche vorhanden wäre, über den weiten Kreis des andern, uns im Leben höchst nöthigen Wissens, vermöge, worin Subject und Object verschieden sind? Falls diese Verschiedenheit ein Fehler wäre (was er keinesweges ist), so bliebe die grössere Masse des Wissens stets mit ihm behaftet, und ein Tropfen von anderer Art würde den Ocean nicht bessern. Aber der Verfasser weiss Rath. Gleich in den ersten Zeilen nämlich hat er von dem *Worte:* Wissenschaft, gesagt: durch die Endsylbe *schaft* werde überall ein Verein verschiedener Theile zu einem Ganzen verstanden. Diese Forderung werde noch näher bezeichnet durch die Worte *System* und *Organismus*. Auf einer solchen Grundlage von *Worten* fortbauend, fährt er nun schon auf der vierten Seite des Buchs also fort: „Fassen wir das Bisherige zusammen, so haben wir *gefunden*, dass die Wissenschaft ein organisches Ganze gewisser Erkenntniss seyn *soll*, in welcher *jede* besondere Erkenntniss *enthalten* sey, und worin jede andere gewiss werde.“ Und nun wird die Einheit alles Wissens, sammt der Mannigfaltigkeit desselben, weiter erwogen. Das ist die alte, seit dreissig Jahren viel erprobte Manier, jungen Leuten die Einbildung eines Wissens beizubringen, woraus bei reifen Männern die Klage erwächst: *die Philosophie halte niemals, was sie verspreche*. Wer jene Zeit des ersten *Fichte'schen* Speculirens mit erlebt hat, der kann sich aus historischer Kenntniss der damaligen Stimmung und Bestrebung denkender Köpfe den Ursprung jenes Beginnens leicht erklären; aber was hilft das den heutigen Anfängern in der Philosophie? Für sie ist es eine unbegreifliche, freilich imponirende, Thatsache, dass auf dem Katheder ein Mann sitzt, welcher mit Nachdrucke behauptet: Alle Erkenntniss sey Eine Erkenntniss. „Mithin (fährt er *quasi re bene gesta*

weiter fort) muss die Einheit theils subjectiv, in Ansehung des Erkennenden, theils objectiv, im Erkannten, vorhanden seyn. Gewöhnlich wird die Einheit der Wissenschaft vorwaltend aufgefasst in dem Gedanken des *Princips* der Wissenschaft. So wahr sie Eine ist, so wahr fordert sie nur Ein Sachprincip. Aber dies muss auch das Princip aller Erkenntniss seyn.“ Nun aber ein merkwürdiges Bekenntniss: „Der Gedanke der Verschiedenheit ist nicht derselbe Gedanke, als der der Einheit, daher auch der Gedanke der Verschiedenheit *aus* dem Gedanken der Einheit *nicht abgeleitet* werden kann. Wenn demnach Wissenschaft auch ein geordnetes Ganze des Mannigfaltigen seyn soll, so müsste das Mannigfaltige, wie es sich auch weiter zeigen möchte, erkannt werden als in dem Principe enthalten.“ — Was will diese Rede sagen? Weil von der Einheit keine Ableitung zum Mannigfaltigen geht; so wird man umgekehrt die Betrachtung bei jedem Stücke des Mannigfaltigen beginnen müssen, um es in die Einheit hinein zu deduciren. Einen andern Sinn können wir in den Worten nicht finden. Dann giebt es aber unendlich viele Erkenntnissprincipien, so viele nämlich, als Anfänge der Betrachtung des Mannigfaltigen; und hiermit ist sowohl die Einheit des Princips überhaupt, als die Identität des Sach- und Denk-Princips verloren! Wer den Spinozismus kennt, dem liegt die Wichtigkeit dieses Puncts vor Augen; wir meinen den Sprung aus dem Unendlichen ins Endliche. Hierüber unbekümmert, redet der Verfasser getrost weiter vom Principe als Grund und Ursache; und von der Demonstration des Endlichen, wenn man erkennt, dass seine Wesenheit in einem höhern Ganzen so seyn muss, wie sie ist. Aber es entdeckt sich bald, woher diese Sorglosigkeit kommt. Was denjenigen, die für das Wissen Einheit des Princips behaupten, das Wichtigste seyn muss, das giebt er auf. „Was unpassend intellectuale Anschauung genannt wurde, nenne ich die Schauung Gottes, oder die Wesenschauung. Aber mein System unterscheidet sich dadurch, dass die Erkenntniss des Princips weder bloss postulirt wird, wie bei *Schelling*, noch durch irgend einzelne vorbereitende Speculationen gesucht wird, wie bei *Hegel*, sondern, dass die Wissenschaft vom ersten *Subjectiv*-Gewissen, vom Selbstbewusstseyn des Ich anhebend, ohne Willkühr, *der Wesenheit der Sache nach fortschreitend* zu der Anerkenntniss des Princips *aufsteigt*.“ Das heisst mit andern Worten: die Principien des Wissens und des Realen sind verschieden; das Erkenntnissprincip ist das Ich; und nun kommt Alles auf die Ableitung, auf die Methode an, damit es sich zeige, ob man von hier ausgehend den versprochenen *rein-speculativen*

Theismus dogmatisch erreichen könne, dergestalt, dass man weder über Schlussfehlern ertappt werde, noch Teleologie und praktische Ideen da zu Hülfe nehme, wo Andere, ihre menschliche Schwäche bekennend, gern das Wissen durch den Glauben ergänzen. Uebrigens sind wir in sofern mit dem Verfasser wohl zufrieden, dass doch endlich einmal zum Vorscheine kommt, was vor dreissig Jahren freilich eben so klar hätte seyn sollen, wie heute: dies nämlich, dass Identität des Ideal- und Real-Princips eine Ungereimtheit ist.

Bevor wir nunmehr, über die Einleitung hinaus, in die Abhandlung selbst eintreten, wird es gut seyn, zu erklären, dass wir uns, ungeachtet der unvermeidlichen Länge dieser Recension, doch unmöglich darauf einlassen können, eine vollständige Uebersicht zu geben. Nicht nur liegt ein Buch von 554 äusserst eng gedruckten Seiten vor uns, sondern die Arbeit, eine neue Sprache zu studiren, ist hier grösser, als dass man sie uns zumuthen könnte, da, wie sich bald zeigen wird, Gründe genug vorhanden sind, den dazu nöthigen Zeit-Aufwand zu scheuen. Rec. bekennt also geradezu, nicht zu wissen, was das neue Wort: *Wesens-Or-Om-Vollwesenheit*, eigentlich bedeutet; auch nicht genau zu verstehen, warum Schönheit die *vollwesenliche Wesenähnlichkeit* ist, und obgleich der Verf. gütig genug ist, zu sagen, dass *Weseninneseyn* und *Wesenvereinleben* so viel bedeutet als *Religion;* so ist hiermit doch der unmittelbar folgende Satz nicht klar: „*Hätten Spinoza und Kant die Kategorie der Bezugseynheit erkannt, so würden sie vielleicht zur Wesenschauung gelangt seyn, Kant würde die Gotterkenntniss nicht für unmöglich erklärt, und Spinoza würde sich nicht in den Kategorien der Nothwendigkeit und der Freiheit verwirrt haben.*“ Diese letzte Probe kann zugleich zeigen, dass die Schwierigkeit nicht bloss in den Worten liegt; man müsste nämlich hier zuerst einsehen, wie Schauung, welcher Ausdruck ein Unmittelbares zu bezeichnen scheint, vermittelt werden könne, und zwar mittelst der Erkenntniss einer Kategorie; und überdies mag ein anderer Oedipus errathen, wie man so kurz die Antipoden *Kant und Spinoza* zusammenfassen könne, um einen für beide gemeinsamen Grund, weshalb keiner von beiden zur Wesenschauung gelangt sey, mit Einem Worte auszusprechen. Dazu möchte doch der Streit zwischen Spinozismus und Kantianismus ein wenig zu stark und zu vielfach seyn. Allein so wenig wir uns auch in des Verf. Theosophie einzulassen gedenken, so müssen doch ein paar allgemeine Bemerkungen Platz finden. Erstlich ist der Rec. wohl nicht der

Einzige, dem es missfällt, wenn polemisirende, mit allem Stolze des Dogmatismus ausgerüstete, Wesens-Schauungen einander zu überbieten suchen. Religion soll die Gemüther vereinigen, und das Christenthum erlaubt denen, die sich dem Tische des Herrn nahen, keineswegs, mit persönlichen Vorzügen aufzutreten, sondern es verlangt, dass Jedermann sich demüthige, und sich den Andern gleich stelle. Ferner verräth der Verfasser, seiner Meinung nach auf dem einzig möglichen Wege einhergehend, die stärkste Neigung, seine Lehre zu verbreiten; er tadelt sogar das Ausschliessen der Frauen von der Wissenschaft! Wenn nun ein solcher Mann dennoch eine Sprache einzuführen sucht, von welcher voraus zu sehen ist, dass nur Wenige sich mit ihr vertraut machen werden; wenn dies in der Form akademischer Vorlesungen geschieht, die zuerst einer — oft genug auf Geheimlehren erpichten Jugend dargeboten wurden; so haben wir ein so sonderbar vereinigtes Streben nach Expansion und Contraction zugleich vor uns, dass eine Frage nach dem eigentlichen Zwecke sich aufdringt, und dass es schwer wird, in Hinsicht der versuchten Sprachschöpfungen an *blosse* Liebhaberei zu glauben. Es muss doch wohl einiger Werth auf den Besitz eines halbdurchsichtigen Geheimnisses gelegt seyn, welches sich einen Kreis bilden könne.

Fichte's Wissenschaftslehre, desselben Naturrecht und Sittenlehre bieten uns nun den Boden dar, auf dem wir uns bewegen müssen; der Faden dieser Werke scheint unverkennbar durch, wenigstens in dem ersten Haupttheile, welcher die Ueberschrift führt: subjectiv-analytische Wissenschaft. Das Erkenntniss-Princip soll unmittelbar gewiss seyn. Den zweiten Haupt-Umstand, dass es andere Gewissheit aus sich erzeugen muss, vergass Fichte; unser Verfasser vergisst ihn auch, obgleich dies gerade das Schwierige der Sache ist. Ferner: Jedermann muss in sein eigenes Bewusstseyn hineinschauen, um zu sehen, ob er solch' eine unmittelbar gewisse Erkenntniss in sich finde. Solch' *eine?* Wie nun, wenn er mehr als Eine findet? Das wäre freilich ein Unglück für die obige, aus blossen Worten deducirte Forderung der Einheit, und es bliebe nichts übrig, als die Grundlosigkeit der Forderung einzusehen und zu bekennen. Unser Verfasser findet wirklich nicht bloss Eine, sondern drei, die sich füglich auf das Ich und Nicht-Ich reduciren lassen; denn wenn einmal andere Menschen von den Dingen ausser uns getrennt werden sollten, so gab es noch mehr zu trennen. Aber nun folgt ein Missgriff, den wir am liebsten der im Anfange gesuchten Popularität des Ausdrucks zurechnen möchten; während die Absicht,

das Ich als einzigen Anfangspunct alles Wissens hervorzuheben, aus dem Zusammenhange erhellt.

„Dass unser Wissen von äussern sinnlichen Dingen *nicht* unmittelbar ist, zeigt sich gleich, denn — es beruht auf Wahrnehmungen des Auges, Ohres und der übrigen Sinne!" Wie? Empfindung von Farbe und Ton wäre nicht unmittelbar? Menschen und Thiere müssten *in der Reihe ihres Wissens* erst von der *Kenntniss* (denn davon ist allein die Rede) *des Ohres und Auges* beginnen, um sehen und hören zu können? — Vielleicht ist diese Widerlegung gar zu populär; wir wollen also etwas künstlicher verfahren. Der Verfasser stelle sich auf den Standpunct des Idealisten. Dieser leugnet die Existenz der Körper; mithin auch des Auges und Ohrs; er verwirft gänzlich die gemeine Erklärung, nach welcher die Sinnes-Erscheinungen als vermittelt betrachtet werden. Aber die empfundenen Töne und Farben verwirft er nicht; diese sind das Unverwerfliche, weil sie das Unmittelbare sind, welches im Wissen fest steht, gleichviel, welche Erklärung seines Ursprungs man ihm auf verschiedenen Standpuncten der Betrachtung unterschiebe. Dennoch soll die Anschauung des Ich die Priorität erlangen! Dahin gelangte Fichte durch das blosse Wort: *Nicht-Ich,* worin die Erschleichung liegt, wie wenn Farben, Töne, Gestalten, ursprünglich als Entgegengesetzte des Ich empfunden und wahrgenommen würden. Aber Missgriffe, die Fichte noch im vorigen Jahrhunderte machte, waren leichter zu entschuldigen, als die heutigen. Und — was die Hauptsache ist — die Brauchbarkeit eines Princips wird sogleich verdächtig, wenn diejenigen, die es gemeinschaftlich als ein Erstes und Unmittelbares, das Jedermann in sich selbst finde, verkünden und preisen, über die wahre Bedeutung desselben schon streiten, noch ehe sie anfangen es zu gebrauchen. Dies begegnet unserm Verfasser mit Fichte. Tadelnd bemerkt er: Fichte habe das Selbstbewusstseyn als abhängig von der Entgegensetzung gegen das Aeussere, — er habe das Ich als thätig, als in sich zurückkehrend, als mitten unter andern Vernunftwesen *sich* findend, als ein Selbstständiges, dargestellt. Die Grundanschauung des Ich sage nichts von Unbedingtheit. Eben so tadelt er Kant. „Nur dadurch, sagt er in der Vernunftkritik, dass ich mich selbst innerlich individuell in der Zeit erkenne, weiss ich von mir; ich aber sage dagegen: nur dadurch, dass ich mich überhaupt schon weiss, kann ich auch wissen, dass ich mir unter andern auch in sinnlicher Individualität erscheine. Denn er muss ja schon das Ich schauen, um *dies Besondere* zu schauen, dass eben das Ich individuell sey." (Wirk-

lich? Geht denn das Schauen gleich dem Denken vom Allgemeinen zum Besondern? Schaut man nicht etwa auch erst den Begriff der Materie, um ein Stück Holz zu schauen?) „Ferner: Wem erscheine ich? Antwort: Mir. Wer ist's, der da sieht, dass ich mir erscheine? Antwort: Ich. Darin ist aber zugegeben, erstlich, dass ich mich überhaupt weiss; zweitens, dass ich auch weiss, wie ich als Individuelles mir als Ganzem erscheine." (Nichts ist zugegeben; denn dies Erstlich und Zweitens kehrt das Hinterste nach vorn. Die Frage nach dem Subjecte, dem das Ich erscheint, lässt sich künstlich ins Unendliche treiben; dadurch wird für die künstelnde Reflexion das nämliche Subject unendlich vervielfältigt; aber die Unendlichkeit lässt sich nicht vollenden; und von diesem ganzen Spiele weiss das natürliche Selbstbewusstseyn nicht das Mindeste.) „Der Fortgang der Untersuchung wird nun möglich seyn. Wessen wir uns gewiss seyn sollen, das muss so gewiss seyn, als die Grund-Erkenntniss: Ich. Jedoch nicht *durch*, sondern bloss *in* derselben; jede Erkenntniss muss mir gegeben seyn in mir, als Eigenschaft meiner selbst, als denkenden Ich's. Daraus sehen wir, dass wir hier nicht demonstrirend den Fortgang nehmen können, sondern bloss monstrirend als ein theilweise Wahrgenommenes in der Grundwahrnehmniss Ich. Wollten wir demonstriren, so müssten wir schon den Satz des Grundes erwogen, wir müssten schon das Eine Sachprincip gefunden haben, — welches wir erst suchen." (Neue Verwirrung! Sachprincipien sind Ursachen, aber als solche nicht Erkenntnissgründe.) „Alles nunmehr zu Findende muss sowohl in Ansehung des Gegenstandes als der Gewissheit Eins seyn mit der Grunderkenntniss; wir machen daher lediglich das Ich zum Einen Gegenstande der Reflexion." Von hier an werden nun diejenigen, welche, gleich dem Verfasser, des Demonstrirens gern überhoben sind, und sich mit dem Monstriren zu begnügen pflegen, zu Vergleichungen ihrer eigenen Ansichten mit seinen Darstellungen Anlass nehmen können. Er stellt sich die Aufgabe: die Anschauung zu vollziehen, *was das Ich an sich ist;* und seine Auflösung lautet: Das Ich ist ein Wesen, und zwar ein selbes, ganzes Wesen. Hier soll Wesen das Selbstständige bedeuten; dennoch soll unentschieden bleiben, ob vielleicht das Ich als ein inneres endliches Wesen im höhern Ganzen der Wesen enthalten sey. *Selbes* Wesen aber wird betrachtet an sich, gar nicht im Verhältnisse zu etwas Aeusserem. Beim *ganzen* Wesen soll an Theile noch nicht gedacht werden; wohl aber mag in gewisser Hinsicht zu sagen erlaubt seyn, der Mensch bestehe aus dem Leibe und Geiste. Es folgt eine zweite Aufgabe:

die Anschauung zu vollziehen, was das Ich in sich, oder als Inneneres ist; oder: anzuschauen, *in welchen Theilen und Eigenschaften das Ich sich bestehend findet.* Folgendes ist die, stufenweise, durch Selbstbeobachtung zu entwickelnde Antwort: das Ich besteht aus Geist und Leib, als Mensch; es findet sich als bleibend und veränderlich, als lebend, als Vermögen, als Kraft, als Trieb. Man sieht, der Verfasser betritt hier den Boden der empirischen Psychologie; welches dadurch vollends klar wird, dass er an diesem Orte die Frage, ob das Ich ohne den Leib bestehen könne, unentschieden zu lassen gebietet, wie es auf dem empirischen Standpuncte seyn muss. Bei dieser Gelegenheit kommt er zurück auf das Entstehen unserer Vorstellungen von den Sinnengegenständen, und zwar in sehr seltsamen Ausdrücken. „Es ist eigentlich unser Augennerve, den der Geist sieht, nicht aber Gegenstände ausser dem Leibe. Der Geist hört den schallenden Nerven im Ohre, die Zunge selbst wird geschmeckt," u. s. w. So fortfahrend, würde man auch sagen müssen: der Geist will nicht Bewegungen der Gliedmassen, er will nicht gehen, greifen, reden, sondern er will die Nerven, sofern sie die Muskeln zu ihrem Dienste bestimmen. Aber das Eine ist so falsch wie das Andere; wer nicht an Physiologie denkt und davon nichts weiss, der sieht und hört und will nichts von den Nerven; die Worte *sehen*, *hören* u. s. w. passen hier gar nicht mehr, und der falsche Ausdruck dient nur dazu, die wahren Fragepuncte zu verschleiern. Daher kein Wunder, dass auch hier der Vf. sich am Ende der bekannten Erklärung aus hinzukommenden Vorstellungen *a priori* anbequemt, ohne Spur einer Kritik derselben. Also wiederum nichts Neues, sondern Benutzung Kantischer Lehrmeinungen; was dagegen ist eingewendet, was auf andere Weise ist erklärt und entwickelt worden, davon scheint er nichts zu wissen; dass in seinem ganzen bisherigen Vortrage kein Punct zu finden ist, der nicht Angriffen bloss gestellt wäre, das kümmert ihn nicht. Einem Schriftsteller, der von eigentlicher Speculation so wenig *weiss*, — der sogar von Fichte's Bestrebungen (irre geleitet, wie sie waren) so wenig zu benutzen verstanden hat, würden wir gerathen haben, sich lediglich an reine, unverkünstelte Erfahrung zu halten. Wie schwer das bei psychologischen Gegenständen ist, wissen wir sehr gut; allein schon die Bemühung, es zu leisten, konnte ein heilsames Bedenken erregen, nicht von Kategorien und nicht von einem blossen und nackten Ich mit solcher Dreistigkeit zu reden, als ob diese, durch künstliche Reflexion gesonderten, Gegenstände auch so gesondert und ausser aller Anwendung im gemeinen Bewusstseyn

anzutreffen wären. Dann möchte von einem Ich, als *selbem* und *ganzem Wesen*, schwerlich die Rede gewesen seyn. Der Verf. wird kaum glauben, dass der natürliche, vorwissenschaftliche Mensch (um uns seines Ausdruckes zu bedienen) sich in irgend einem Augenblicke des zeitlichen Lebens anders finde, als mit irgend einer individualen Bestimmtheit; sollte er es dennoch glauben, so mag er uns die Frage nach dem eigentlichen *Objectiven* im Ich, *was Jeder* in sich schaue, der Selbstbewusstseyn hat, genauer beantworten, als in seinem Buche geschehen ist. Wenn Fichte nach so mannigfaltigem Bemühen diese Frage nicht genügend beantworten konnte; so muss sie wohl schwerer seyn, als der Verf. sie sich gemacht hat. Und aus Fichte's Lehre einige Bruchstücke wegwerfen und andere Bruchstücke behalten, heisst nicht, sie verbessern. Sie ist trefflich zur Uebung, aber nicht zum Gebrauche; ihr Grundfehler, das Eine, selbe und ganze Ich, müsste erst gehoben werden; gerade in diesem aber hat sich der Verf. recht sorgfältig eingesponnen. Man sollte meinen, dass für diejenigen, deren ganze Philosophie lediglich Religions-Philosophie seyn will, und welche nur zu diesem Zwecke ihren metaphysischen Dogmatismus einrichten, Veranlassung genug wäre, die Gebrechlichkeit des Ich, wie es sich wirklich im Bewusstseyn findet, — sein unstetes, vielfarbiges, zu den niedrigsten wie zu den höchsten Gemüthszuständen sich hergebendes, den Weisesten täuschendes, im Blödsinnigen allmählig erlöschendes Wesen, — im geraden Gegensatze gegen Fichte's Lehre zu entwickeln, deren Ursprünge in eine Zeit fallen, worin Religion nicht das Thema des Tages war, sondern weit stolzere Gedanken die Köpfe begeisterten. Aber die alten Erinnerungen kleben an; und von den in der Jugend eingesogenen Vorurtheilen möchte man, so sehr auch die Zeit verändert ist, doch Etwas behalten.

Eben hier aber möchte der Vf. uns wohl den Vorwurf machen, dass wir seine Zurüstungen mit der Hauptsache, seine Einleitung für Anfänger mit dem wissenschaftlichen Vortrage verwechselten. Denn freilich ist alles bisher Angeführte noch aus der ersten Hälfte seiner sogenannten subjectiv-analytischen Wissenschaft entnommen. Nun steht zwar Fichte's Ansehen beim Rec. zu hoch, als dass er einräumen könnte, die Grundsätze der Wissenschaftslehre seyen eben nur gut genug, in dem ersten Vorhofe der Wissenschaft ihren Platz zu finden; auch ist die Untersuchung über das Ich eine der wichtigsten und der schwersten in der gesammten Philosophie, und es fällt dem Verf. sehr zur Last, seine Behauptungen darüber, die mit *Untersuchung* gar keine Aehnlichkeit zeigen, so leicht hingeworfen zu haben.

Dennoch sind wir verbunden, ihm weiter zu folgen. Die Auseinandersetzung blosser Thatsachen des Bewusstseyns sammt den daran geknüpften vorläufigen Fragen übergehend, versetzen wir uns zu den Betrachtungen über die Veränderung; bekanntlich eines der wichtigsten metaphysischen Probleme, welches hier gleich verkümmert wird, indem statt allgemeiner Darstellung auch dieses an das Ich geheftet ist; eine Folge der falschen Anlage des ganzen Werks. Von dem Widerspruche in der Veränderung wird nun zwar gesprochen; aber an eigentliche Entwickelung ist nicht zu denken, denn die Zeit soll genügen, ihn aufzulösen. „Was zugleich nicht seyn kann, das kann dennoch Nach-einander seyn an Demselben.“ Natürlich! Wenn einmal das Eine, ganze und selbe Ich feststeht (obgleich man das Object des Selbstbewusstseyns nicht angeben, und sein letztes, eigentliches Subject wegen der ins Unendliche sich selbst übersteigenden Reflexion nimmermehr erreichen kann): dann besteht dieses vorgebliche Ich trotz aller Veränderung, von der es in seinem Innern nicht getroffen wird. So zieht ein Irrthum den andern nach sich. Aber die angeführten Beispiele sind dennoch zu arg. „Das Individuum der wachsenden Pflanze ist und bleibt dasselbe.“ Nein! die Pflanze wechselt den Stoff; sie stirbt, und selbst ihre Lebenskraft verschwindet. „Ein bildsames Wachs bleibt Wachs.“ Aber verbranntes Wachs bleibt nicht mehr Wachs. „Alle wechselnden Eigenschaften muss ich zusammen denken, wenn ich alles das denken will, was dem sich ändernden Wesen zukommt.“ Gerade darum, weil ich das Wechselnde zusammen denken muss, und dies Denken nicht in die verschiedenen Zeitmomente zerstreuen darf, kommt im Begriffe des Werdens der Widerspruch zum Vorscheine. „Die ganze Wesenheit des Dinges ist und bleibt.“ Umgekehrt! Die bleibende Wesenheit ist eine Forderung, die nicht erfüllt wird, weil sie keine Oberfläche hat, woran das Wechselnde vorüberstreifen könnte, sondern sie selbst, die Substanz, sich auf ihre eigenen Accidenzen bezieht, wodurch sie als *diese* Substanz von andern Substanzen unterschieden wird. Davon weiss freilich die blosse Kategorie der Substanz nichts, aber die Kategorie ist auch keine Substanz, und ein Spiel mit leeren Begriffen ist kein Erkennen. „Wenn ich sage: *ich ändere mich*, so bedeutet das erste Ich mich selbst ganz und gar, aber das Mich ist nicht das ganze Ich, sondern dies ist nur das Ich, sofern es allaugenblicklich ein vollendet Bestimmtes ist.“ Was bedeutet denn wohl der Ausdruck *ganz und gar?* Vermuthlich ein Ganzes, von welchem der veränderliche Theil *kein* Theil ist! Schwerlich hätte ein Gegner

des Verfs. ihm stärker widersprechen können, als er hier unwillkührlich sich selbst widerspricht. — Bloss historisch, und um zu zeigen, dass solche Lehren über das Wechselnde und Beständige bei dreisten Theosophen nicht ohne Anwendung bleiben, wollen wir hier aus dem zweiten Theile des Buchs (S. 489) den Satz anführen: Wesens Selbstinneseyn, sofern selbiges auf das Leben, es umfassend, sich bezieht, ist in jedem Zeit-Nun ein eigenleblich anderes; und bleibt dabei doch, seiner ganzen Wesenheit nach, unveränderlich dasselbe. Da das Leben selbst stetig *wird*, so wird auch das Selbstinneseyn Gottes, sofern es sich auf das werdende Leben bezieht, stetig. Hierbei die Note: „Viele Philosophen meinen, es seye mit der Unbedingtheit und der Unendlichkeit Gottes unvereinbar, Gottes Selbstinneseyn auch als ein in sich *Unendlich-Werdendes* zu denken. Sie bemerken nicht, dass Unbedingtheit sammt der innern Bedingtheit, dass Unendlichkeit sammt der innern vollwesentlichen Endlichkeit, dass die Unveränderlichkeit sammt der innern gliedlebigen Aenderlichkeit, alles nur Theilwesenheiten Wesens sind, welche insgesammt in der Einen, selben Vollwesenheit enthalten sind.“ Wenn sie das *noch* nicht bemerken, nachdem es ihnen der Spinozismus schon längst so nahe gelegt hat, so werden sie es wohl niemals bemerken. Aber bedenklich dürfte es doch wohl seyn, solche Lehrsätze anzunehmen, während die ersten Fundamental-Begriffe noch in Untersuchung schweben; und der religiöse Glaube, falls er wirklich daran gebunden wäre, stets neuen Erschütterungen ausgesetzt seyn würde. Sollte übrigens Jemand dem Verf. mit der Erinnerung entgegentreten, das Werden unterliege der Zeit, nun sey aber die Zeit eine blosse Form der Anschauung, folglich gehöre alles, was wird, ins Gebiet der blossen Erscheinung; so ist Hr. Kr. hiergegen im Voraus gerüstet. Er hat eine besondere Note gegen Kant's transscendentalen Idealismus in Bereitschaft, welche von denjenigen, die Alles durch Selbstbeobachtung entscheiden wollen, mag erwogen werden. Er sagt, die Behauptung der leeren, erst durch die Sinnesanschauungen auszufüllenden, Formen des Raums und der Zeit überschreite den wahrgenommenen Inhalt und Thatbestand der innern Selbstbeobachtung; welches von der Zeit, als Form der Aenderung auch des reingeistigen Lebens, daraus ersichtlich sey, dass sie sich durchaus nur als erfüllte Form, als *Form an ihrem Gehalte*, im Geiste zeige. „Da wir nun finden, dass in uns selbst die Zeit nicht und nie als leer da ist, sondern stets als erfüllt, *und da dieses sich auch also in dem ewigen Begriffe der Zeit zeigt, den wir in unserem eigenen Innern, als Geist, realisirt finden;* so müssen wir,

ganz aus *denselben* Gründen, auch *äussern*, als veränderlich wahrgenommenen *Gegenständen* die Zeit als ihre eigene Form, die sie an sich selbst haben, zuerkennen; mit welcher Anerkenntniss der transscendentale Idealismus in Kant's Sinne dahin fällt." Rec ist zwar weit entfernt, metaphysische Fragen durch Selbstbeobachtung entscheiden zu wollen; aber zu was für Schlüssen ein solches Verfahren, wenn es einmal zugelassen wird, veranlassen kann, das möchte in diesem Beispiele ziemlich deutlich zu erkennen seyn. Auf das Aeussere sollen innere Formen übertragen werden; die Beschaffenheit dieser innern Formen wird im Bewusstseyn beobachtet; kein Wunder, wenn das Aeussere sich den Resultaten solcher Beobachtung unterwerfen muss. Freilich wird nun weiter gefragt werden, ob denn die Beobachtung richtig ist. Aber alsdann gerade kommt das Uebel zum Vorscheine, dass Beobachtungen des Innern ewig im Streite bleiben; und was eine Parthei in sich zu finden zuversichtlich betheuert, von der andern eben so zuversichtlich geleugnet wird. Gegen den Verf. wollen wir indessen hier wenigstens die ganz leichte Bemerkung hinzusetzen, dass Niemand die *Intensität* der innern Zeit-Erfüllung für gleichförmig halten wird, daher schon deshalb der Begriff der Zeit an diese Erfüllung nicht kann gebunden werden. Doch genug hiervon!

Wir sind dem Verf. nun weit genug gefolgt, um seine Manier zu kennen. Mit den Gewöhnungen des Idealisten verbindet er die Ansprüche des Theosophen; fragt man aber nach seinen speculativen Hülfsmitteln, so hat er — keine; sondern statt deren dient ihm die empirische Psychologie. Wo ein so grosser Geist, wie Kant, sich beschränkte; wo ein feuriger Mann, wie Fichte, durch gewagte, aber doch neue Anstrengungen den Kreis der merkwürdigen Versuche erweiterte; wo der umfassende Geist Schelling's die ganze Natur durchmusterte: da zieht unser Verf. erst alle metaphysische Begriffe, ohne weitere Kritik, ins Ich hinein, an dessen kritische Beleuchtung er eben so wenig denkt als seine Vorgänger; und statt nun die wieder herausgeholten Begriffe, wenn ja dies Hin- und Hertragen irgend einen Gewinn hätte bringen können, fürs erste an der uns zugänglichen Naturkenntniss zu versuchen, um sich der Berichtigung durch die Erfahrung darzubieten: steigt er in gerader Linie gen Himmel, wo er freilich sicher ist, dass wir andern Sterblichen ihn nicht erreichen können. Uns interessirt demnach lediglich die Bewegung, die er macht, um sich in die Höhe zu heben; diese aber interessirt uns allerdings, und zwar deshalb, weil es Manche giebt, die es gern eben so machen möchten, wie Er, indem sie

stolz genug sind, zu meinen, der natürliche, einfache religiöse Glaube, dessen Jedermann bedarf, der sich in allen wohlgesinnten Gemüthern von selbst findet, den Natur und Schrift und Kirche unterstützen, dieser genüge ihnen nicht! Zur Erleichterung fassen wir zuvörderst den ersten Theil des Buchs übersichtlich zusammen. Die Selbstschauung des Ich fällt in den ersten Abschnitt; das Verhältniss des Ich und der Welt zu Gott zu erkennen, ist die Aufgabe des zweiten; beide zusammen bilden die Grundlage zur analytischen Erkenntnisslehre und Wissenschaftslehre, und dem Entwurfe des ganzen Wissenschaftbaues; wiederum mit zwei Abschnitten, deren erster die analytische Methodenlehre, der zweite den Grundriss des Wissenschaftgliedbaues enthalten soll. Dies zusammen ist das Fundament; damit alsdann im zweiten Theile die absolut-organische Wissenschaft selbst hervortreten könne, welche besteht in der Anschauung Gottes, dergestalt, dass angeschaut werde, was Gott an sich, was er in sich ist, dass ferner beide Anschauungen sich verbinden zur „Vereinschauung dessen, was Wesen *an und in* sich ist; und dass endlich noch eine vierte Theilwesenschauung hinzukomme, mit der Ueberschrift: Wesen als Wesengliedbau seyendes Wesen in seiner Bestimmtheit, zugleich auch Wesen in Bezugheit zu sich selbst *als Wesengliedbau seyendem Wesen.*“ Da wir aus diesem zweiten Haupttheile nur ganz kurz referiren wollen, so kann dies füglich gleich hier geschehen; man wird desto deutlicher sehen, wohin der Verf. will. Es wird darin behauptet: nur der wissenschaftliche Mensch, nur der Philosoph, sey des reinen Theismus fähig und theilhaftig. Hiermit stellen wir einige Urtheile über andere Philosophen zusammen. Von *Jacobi* heisst es S. 222: „er wähnte, dass der Gottwissende sich über Gott erhübe, oder im Wissen Gott unter sich brächte; in dieser Aussage sieht der Wesenschauende das reine und ganze Bekenntniss, dass der Aussagende Gott erst dunkel ahnet.“ Von Kant S. 375: „Ich sage, er konnte nicht zur wissenschaftlichen Anerkenntniss Gottes gelangen; ich sage aber nicht, er habe ihn überhaupt nicht anerkannt, denn anerkannt hat er ihn in Vernunftahnung von Seiten der sittlichen Freiheit.“ Bei der Gelegenheit meint der Verf., Kant habe „nicht bemerkt, dass das Seyn schon mitgedacht sey an der Wesenheit;“ ein Punct, worüber wir mit ihm streiten würden, wenn wir nicht schon Proben genug gehabt hätten, dass er von den eigentlichen Schwierigkeiten der Metaphysik wenig oder nichts kennt. Er, der „*alle* Endheit und Bestimmtheit nicht *an* und *um* Gott, sondern *nur in* Gott“ mit dürren Worten hineinsetzt, will es dennoch *Hegeln* verdenken

(S. 392), dass er behauptet, Gott sey Sich ein Anderes, und als solches nur die Natur; — diesem Satze widersprechend, sagt der Verf. (den Ausdruck abstumpfend, aber die Sache nicht ändernd), Wesen sey sich selbst gar nicht ein Anderes, wohl aber werde erkannt: „dass Wesen *in sich* und *unter* sich *zwei Wesen ist, welche gegen einander gegenheitlich sind.*“ Und damit ja Niemand meine, hier sey etwas Neues zu finden, so kommt sogleich an diesem Orte das alte spinozistische *quatenus* wieder zum Vorscheine. „Die Verneinung oder Verneintheit, welche die beiden innern Gegenwesen an sich sind oder haben, ist nur Verneintheit für sie wechselseits; *in Ansehung* Gottes aber wird dadurch nichts verneint, denn dasjenige, was das Erstere der beiden Gegenwesen nicht ist, das ist dafür das Andere; aber sowohl das Eine, als auch das Andere ist *in* und *unter* Wesen; *für* Wesen also selbst ist alles Beides bejahig.“ Wer eine solche Lehre annehmen mag und kann, der hat schon längst nicht auf Hrn. Kr. gewartet; sie ist genug gepredigt worden, und sie wird so lange gelten, bis man sehen wird, in welchem Grade sie selbst ihre Anhänger veruneinigen muss, die den Widerspruch hin- und herschieben, statt ihn aufzulösen, nachdem sie ihn mit aller Dreistigkeit in das höchste Wesen hineingetragen haben, statt ihn wenigstens da zu lassen, wo er liegt, nämlich *in den Formen der gemeinsten Erfahrung*. Hier beunruhigt er uns genug; es ist nicht nöthig, die Ahnung des Höchsten und Heiligsten dadurch zu stören und zu trüben; wir mögen uns freuen, wenn wir begreifen, der Fehler könne nicht in der Natur der Dinge liegen, sondern nur in unserer Auffassung. Uebrigens werden jetzt folgende Lehrsätze des Vfs. nicht mehr befremden: „Wesen ist Gegenwesen und Vereinwesen: die Wesenheit ist zu betrachten nach der Gegenheit und Vereinheit, dahin gehören: der Gliedbau der Wesenheit, Formheit, Jaheit, Neinheit, Bewegheit, Grenzheit, Vereinfassheit, Daseynheit, u. dgl. m. Wesen ist sich inne des Gliedbaues der Wesenheiten.“ Weiterhin wird geredet von der Vollständigkeit des in der Wesenschauung abgeleiteten, theilwesengeschauten Gliedbaues der Wesenheiten; derselbe ist wiederum sich selbst nach jedem seiner Theile ähnlich; es giebt eine Wechselbestimmtheit der endlichen Wesen nach der Gegenähnlichkeit. (Schelling'sche Reminiscenz!) Alle oberste Wesen in Wesen sind unendlich, aber bestimmbar und begrenzbar. U. s. w.

Zwei kritische Fragen werden nach der vorstehenden Uebersicht einem Jeden einfallen; die eine: Passen wirklich die dogmatischen Sätze des Verfs. zur Gesinnung der religiösen De-

muth, wie sie unter den Schicksalen des wechselnden Lebens dem sich schwach fühlenden Menschen Bedürfniss ist? Die zweite: Wenn sie passen, und mit der ächten, längst in edeln Menschen vorhanden gewesenen, *durch kein System erst zu erzeugenden*, sondern nur deutlich auszusprechenden, höchstens etwas näher zu bestimmenden Religiosität richtig zusammentreffen: ist denn der speculative Unterbau, welchen der Verf. dazu darbietet, so beschaffen, dass er wirklich etwas tragen, stützen, befestigen könne? Oder sinkt vielmehr diese Speculation bei genauer Prüfung dergestalt in sich selbst zusammen, dass man, weit entfernt, ihr etwas Kostbares anzuvertrauen, sich vielmehr in Acht nehmen muss, sie mit höchst wichtigen Glaubens-Wahrheiten in Verbindung zu bringen, damit sie dieselben nicht in die Gefahren, wogegen sie sich nicht schützen kann, mit hineinziehe? Wir können nicht umhin, diese Fragen zu berühren; allein man wolle hierbei erstlich die unvermeidliche Unvollständigkeit einer blossen Recension, die ja nicht einmal eine zulängliche Relation enthalten kann, vor Augen haben, und andererseits sind wir es dem Verf. schuldig, anzuerkennen, dass, wenn er geirrt hat, seine Irrthümer im Geiste der Zeit liegen; und dass sein Buch eine sehr achtungswerthe Persönlichkeit bezeichnet, welcher wir um so weniger zu nahe treten dürfen, da die ganze Arbeit in ihrer Art reif, ein würdevoller Vortrag überall festgehalten, mannigfaltige Gelehrsamkeit vielfach darin sichtbar, und der Gegenstand unserer Kritik lediglich in den vorgetragenen Lehrmeinungen zu suchen ist. Von den beiden angegebenen kritischen Fragen aber wollen wir die erste zur Seite lassen; jetzt zunächst sey das wissenschaftliche Verfahren des Verfs. unser Gegenstand; wir müssen zur Probe davon noch einige Grundzüge hervorheben und beleuchten; denn offenbar ist die absichtlich erwählte Methode von der unwillkührlich angewöhnten Manier (die wir schon oben andeuteten) noch zu unterscheiden, wenn gleich daraus entstanden. Der wichtigste Zug jeder speculativen Methode aber ist die Art, wie die Untersuchung fortzuschreiten und sich zu erweitern sucht; Kant's Synthesis *a priori*, oder was deren Stelle vertreten soll. Hierüber nun glauben wir mit des Verfs. eigener Zustimmung vorzugsweise folgende Stelle anführen zu können (S. 324):

„Das Weiterbestimmen oder Determiniren ist gerade diejenige Verrichtung, wodurch alles unser Denken erweitert wird, fortschreitet, und sich zu einem Gliedbau der Erkenntniss vollendet. Das *Schaubestimmen* also ist das progressive Princip, oder auch das formative Element alles Erkennens und der Wis-

senschaftbildung insbesondere. Seine drei Theilfunctionen sind: *Deduction*, *Intuition*, *Construction*. Deduction ist Schauung eines Gegenstandes gemäss den Kategorien, welche anerkannt sind als Denkgesetze. Diese Function ist erst dann ganz und vollwesentlich, wenn die göttlichen Grundwesenheiten, als an und in der Wesenschauung enthalten, selbst synthetisch abgeleitet sind. (Der Kantianer wird dieses Wenn für eine unmögliche Bedingung erklären; Rec. fügt hinzu, dass Kategorien erst selbst kritisch beleuchtet, und in ihrer wahren Bedeutung begränzt werden müssen, ehe sie anerkannt werden können.) Der allgemeine Grund der Möglichkeit dieser grundwesenlichen Erkenntniss eines jeden Gegenstandes ist: dass Alles, was Wesen in sich ist, an der Wesenheit Wesens Theil hat, *ihm im Endlichen ähnlich ist*. (Das gerade ist der bekannte Stein des Anstosses; denn so müsste die Aehnlichkeit auch rückwärts Statt finden, und wie man sich auch drehen und wenden mag — das Gemeine käme vermöge dieser unglücklichen Aehnlichkeit in das Höchste hinein; das Unheilige ins Heiligste.) Selbst aber bevor noch die Wesenschauung erfasst ist, verfährt schon das theilwissenschaftliche, ja sogar das vorwissenschaftliche Bewusstseyn deducirend und Alles nach den Kategorien bestimmend. (Darum machte sichs der Verf. in seinem ersten Theile so leicht. In der nahen Zusammenstellung dessen, was er das theilwissenschaftliche Denken nennt, mit dem vorwissenschaftlichen, liegt der Ursprung seiner speculativen Fehlgriffe; jenes muss ganz anders ausgearbeitet werden, als dieses.) Denn welcher Gegenstand auch im gemeinen Bewusstseyn vorkomme, so wendet der Geist doch unwillkührlich die obersten Grundwesenheiten, wenn auch nur als Gemeinbegriffe, auf diesen Gegenstand an. (Hätte es wirklich, psychologisch genommen, mit dem vorgeblichen *Anwenden* seine volle Richtigkeit; so dürfte es doch, metaphysisch betrachtet, bei dem *Unwillkührlichen* nicht bleiben, sondern die genauere Nachforschung müsste hier eingreifen.) „Gewöhnlich denkt man bei dem Namen Deduction nur an das Verhältniss von Grund und Folge; das aber ist nicht genug. Man kann eigentlich nicht sagen, dass bei der Deduction etwas *aus* dem Principe bewiesen wird, wenn man dabei an: *ausser* denkt; sondern man sagt besser, es werde etwas bewiesen *in* dem Principe, durch das Princip.“

Hier müssen wir etwas länger verweilen; denn an diesem Puncte zeigt sich gerade recht deutlich der Schaden, welchen die Lehre von der *Immanenz in Einem Principe* der Speculation zufügt. Nichts ist bequemer, als dadurch der faulen Vernunft

einen Thron zu erbauen, dass man, um den Schwierigkeiten der Synthesis *a priori* zu entschlüpfen, sich auf ein bloss *analytisches* Denken beschränkt. Ein solches kommt allerdings nicht von der Stelle, es geht nicht heraus, sondern beweiset innerhalb des Princips. Darum kommt der Verf., wie gleich ihm so viele Andere, niemals heraus und hinweg über die Begriffe, die Jedermann kennt. Darum dreht sich das heutige Philosophiren im Kreise; und wo es diesen zu erweitern wünscht, wendet es sich an Erfahrung und Geschichte, an ältere Systeme, an empirische Naturlehre. Darum klagt das Publicum, aus allem Philosophiren lerne man gar wenig; man bleibe so klug als man war. Doch der Verf. soll uns nicht umsonst mit folgendem Beispiele versorgt haben: „Der Gegenstand sey der Raum; die Deduction desselben wird so geleistet: da der Raum eine Form ist, so müsste erst das Wesen deducirt werden, dessen Form er ist; dieses ist die *Materie* oder der *Stoff* (als ob beides einerlei wäre!), das ist die Natur, sofern sie das Bleibende ist (wozu so viele Worte, wenn das Alles einerlei ist?); demnach müsste erst die Natur deducirt seyn (früher, als der Stoff?), d. h. es müsste gezeigt seyn, welches die Wesenheit der Natur ist, sofern die Natur in ihrem Höhern erkannt und bestimmt wird (wäre es doch erkannt!); es müsste also erkannt seyn die reine, nicht sinnliche Idee der Natur, als Theilidee in der Wesenschauung (vielmehr: es müsste bewiesen werden, dass *a priori* die Idee vorhanden, und nicht aus der Erfahrung in jenes allgemeine Gefäss, genannt Wesenschauung, erst hineingetragen sey); es müsste also erschaut seyn, dass Wesen in sich auch die Natur ist. Wenn also erkannt wäre, dass — die Natur ein *Bleibendes* ist, *als welches sie die Materie ist* (also die bleibenden Pflanzen- und Thierformen, die festen Unterschiede der Thiergeschlechter, dieser Typus der Natur, welcher beharrt im Ganzen wie im Einzelnen, während die Materie assimilirt und ausgeschieden wird, — *dieses Bleibende* ist auch Materie!). Dann ferner, dass die Natur, wie Alles, eine bestimmte Form hat (die Natur *im Ganzen* hätte eine bestimmte Form? Also die Fixsterne bewegen sich nicht, sie stehen wirklich fest, trotz den Entdeckungen der Astronomen!); und wenn weiter auch gezeigt wäre, dass diese Form, wie ihr Gehalt, unendlich, stetig, immer weiter bestimmbar seyn müsse: so hätte man — die reine Idee des Raums!" Wehe uns, wenn der Raum durch solche und so viele Fehlgriffe müsste gefunden werden; wenn das Kind, und der Hund, und das Pferd, und die Biene, welche oft besser, als der Mensch im Raume orientirt sind, auf solche Deductionen warten sollten! Wehe

uns, wenn die vielen, zum deutlichen Denken höchst nothwendigeu *Analoga des Raums*, worauf alle Ordnung unserer Gedanken beruht (von denen wir anderwärts ausführlich geredet haben), nicht unendlich viel leichter zu Stande kämen, als durch eine so holprichte Ableitung aus einem leeren, empirischen, durch Schleichwege auf einen höhern Punct hingestellten Begriff der Natur! — Der Raum ist zu bescheiden, um schlechthin die Form der Natur seyn zu wollen; denn sie hat ganz unräumliche Formen, wodurch sie sich erst mittelbar ihre Räumlichkeit zu bestimmen, oder dieselbe wenigstens abzuändern pflegt. Das verräth sich allemal da, wo aus blossen Raumbegriffen, etwa aus Kräften, deren Grundbegriffe sich auf den Raum beziehen, die Natur soll construirt werden. Leere Begriffe von der Materie, als der räumlichen, anziehenden, abstossendon Substanz, kann man auf die Weise erzeugen, aber daraus ist noch niemals ein starrer, tropfbarer, ausdehnsamer Körper, wie sie aus der Erfahrung bekannt sind, — am wenigsten ein organisch lebender Körper begriffen worden. Der Raum ist das Bekannteste und Einfachste, die Natur ist das Geheimnissvollste; und es ziemt sich nicht, das Einfache, was vor den Füssen liegt, aus dem Unerreichbaren deduciren zu wollen. Aber anders stellt sich die Sache, wenn man psychologisch die Vorstellungen des Räumlich-Gestaltcten erklären, — und noch ganz anders, wenn man metaphysisch die Raum*begriffe* zur Auffassung der Materie *vorbereiten* soll, dazu gehört etwas mehr als bloss analytisches Denken. Hiervon absehend, erinnern wir an Kant, welcher sagte: damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, dazu muss die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen. Das war wenigstens belehrender, als von der Anschauung des höchsten Wesens beginnend, die Natur als bekannt voraussetzend, nun noch die Anweisung zu geben, man möge von der Natur den Raum entnehmen. Beim Verf. folgt aber nun gar die Intuition auf die Deduction, selbst beim Raume. „Mit der deductiven Idee ist gar nicht die Anschauung des Raums *bereits* mitgegeben, sondern der Raum wäre *nur erst* erkannt nach seiner Wesenheit in Wesen als innere, untergeordnete Theilwesenheit in der Wesenheit Wesens, und diese Schauung des Raums wäre *nur erst* als eine Theilschauung in der Wesenschauung erkannt. Der Geometer wird sich ohne alle Deduction bewusst, dass der Raum unendlich ist, dass er stetig weiter begrenzbar ist,“ u. s. w. Ueber diese bekanntlich räthselvolle, und in ihren Anwendungen auf die Naturlehre vielfach bestrittene Stetigkeit hat der Verf. in diesen Vorlesungen über die Philosophie, so viel

wir bemerkten, weiter nichts zu sagen; er nimmt die Begriffe, wie er sie findet, und ist zufrieden, sie der Wesenschauung einzuordnen. Darum, weil es ihm an aller eigentlichen Speculation gebricht, wird ihm Alles überaus leicht. Er fordert ohne Umstände: „Der Raum ist an sich selbst unmittelbar zu schauen; das Licht muss unmittelbar geschaut werden, *wie es ist* (mögen doch die Naturforscher den Vf. fragen, wie das Licht beschaffen ist; hätte *Fraunhofer* das gethan, so wäre die Mühe erspart worden, die Linien jedes Farbenspectrums zu erkennen); die Natur muss unmittelbar geschaut werden in ihrer individuellen Erscheinung (möchte doch der Verf. uns vorläufig nur einmal die Oberfläche der Sonne erschauen!); ausserdem würde die Deduction davon zwar gewiss seyn, aber nicht die Anschauung gewähren (eine solche Deduction, wenn sie nur gewiss wäre, möchten wir in Ansehung der so geheimnissvollen Sonnenflecken uns in Ermangelung der Anschauung wohl gefallen lassen). Es entspringt nun die dritte Forderung, das Deducirte mit demjenigen *vereinzuschauen*, was intuirt wird. Wenn in Wesen geschaut, deducirt wäre, dass die oberste Thätigkeit der Natur durch alle Processe hindurchwirkend dieselbe sey, und wenn von der andern Seite das Licht intuirt wäre, als diejenige Naturkraft, welche sich *als die allgemeinste* erweiset; so wäre hiermit noch nicht erwiesen, dass jene deducirte höchste Naturkraft, *worin die Natur als ganze* wirkt, eben das Licht seye, welches uns in unmittelbarer Intuition einleuchtet. (Was der Verf. hier eigentlich sagen will, schimmert durch die einzelnen Verkehrtheiten freilich hindurch; es ist kurz dies, dass die Naturphilosophie einen synthetischen und einen analytischen Theil haben muss, und dass ihr Werth nicht grösser ist, als die Wahrscheinlichkeit, dass beide richtig zusammentreffen. Aber was weiss Herr Kr. von Wahrscheinlichkeit? Bei ihm ist Alles gewiss, denn er ist in der Wesenschauung. Darum fährt er fort:) Da mithin die Deduction mit der Intuition zusammengebildet, construirt werden muss, um die Erkenntniss zu vollenden; so ist die Schauvereinbildung als die dritte Theilverrichtung der Schaubestimmung, grundwesentlich! — Indessen der Verf. ist wenigstens persönlich bescheiden; er will nicht Sich, — aber doch der die Wissenschaft bildenden endlichen Vernunft anmaassen, die Grundgesetze der Naturverhältnisse zu erforschen. Freilich, Erfahrung, Beobachtung, Rechnung, Werkzeuge, gehören mit zu jener, die Wissenschaft bildenden Vernunft; aber diese gemeinsame Vernunft aller Naturforscher und Denker ist neuerlich auf die heilloseste Weise mit sich selbst entzweit worden, indem

die Rodomontaden der *sogenannten* Naturphilosophen es dahin gebracht haben, dass Mathematiker und Physiker alle Gemeinschaft mit ihnen fliehen. Das ist eine leidige Thatsache; und denjenigen, welche daran Schuld sind, hätte längst das Gewissen erwachen sollen. Ein aufrichtiges Bedauern wandelt den Rec. an, einen so wohldenkenden Mann, wie der Verf. offenbar ist, so ganz in jenen Spinnengeweben verwickelt und verhüllt zu sehen. Mit allgemeiner Bezeichnung seiner Methode können wir uns nicht länger aufhalten; da die Haupttendenz seines Buchs auf Theologie gerichtet ist, so müssen wir in derjenigen Gegend seiner Arbeit, wo er dazu den Grund legt, jetzt uns genauer umsehen.

Aus unserm bisherigen Berichte wird erhellen, dass ihm Alles darauf ankommen muss, die gegebene Grundschauung des Ich mit der gesuchten Wesenschauung in zulängliche Verbindung zu setzen. Denn die Wahrheitsliebe des Verf. scheint es ihm bedenklich gemacht zu haben, eine absolute Idee, welche zwar von Einigen behauptet wird, Andern aber nicht einleuchtet, als etwas über allen Zweifel Erhabenes geradezu an die Spitze zu stellen; den Unterschied zwischen Wissen und Glauben will er aber auch nicht zulassen; seine harten Urtheile über Kant und Jacobi, die wir schon anführten, sprechen darüber deutlich genug. Das Missliche in dem von ihm erwählten Verfahren ist nun zwar fast eben so gross als jenes Vermiedene; denn die Anschauung des Ich ist Allen zugänglich, die Selbsterkenntniss ist längst gepredigt, gesucht, geübt, von allen angesehenen Philosophen mit Anstrengung hervorgehoben; kann sie allein, ohne künstliche Speculation, ohne Beihülfe der Naturlehre, zum höchsten Puncte hinaufleiten, wie konnte ein so leichter Weg jemals verfehlt werden, und warum ist man nicht allgemein darüber einverstanden? — Da wir schon im Vorhergehenden uns darüber erklärt haben, dass die Ichheit ein äusserst schweres speculatives Problem ist, welches Untersuchungen herbeiführt, die sich keineswegs einem Jeden von selbst darbieten; da wir zugleich die Unbehutsamkeit des Verfs. in diesem Puncte schon angedeutet haben: so wollen wir ihm hier fürs erste nicht weiter in den Weg treten. Er hatte am Ich die Kategorien aufgesucht; und schliesst nun (S. 208) folgendermaassen: „Da die Grundanschauung Ich, als solche, unbedingt gewiss ist; so ist in ihr die Befugniss enthalten, allen besondern nicht-sinnlichen Gedanken, worin das Ich erkennt, was es an sich und in sich ist, Sachgültigkeit beizumessen; immer unter der Form: so wahr ich mich weiss als Ich; so wahr ich die Grundanschauung: Ich, habe. Alles mithin, was

weiter in Anschauung des Ich Nichtsinnliches erkannt wird, zeigt sich als enthalten an und in dieser Theilwesenschauung: Ich. Wie aber kommen wir dazu, unsern nichtsinnlichen Gedanken von Wesenheiten, die *ausser* dem Ich sind, Gültigkeit beizumessen? Wie gelangen wir zu einem allgemeinen Kennzeichen der Wahrheit in Ansehung der transscendenten Gedanken? Wir dürfen nicht über das hinausgehen, was wir hierüber in uns selbst im Geiste wahrnehmen. Das Erkennen ist ein Verhältniss der wesentlichen Vereinigung des Erkannten als Selbstständigen mit dem Erkennenden als Selbstständigem. Wenn also behauptet wird, eine nichtsinnliche Erkenntniss sey wahr, so folgt, das Erkannte sey mit dem Erkennenden dergestalt vereint, dass der Gegenstand wesenhaft gegenwärtig sey dem Erkennenden. Wir sind *gezwungen*, zu denken ein Wesentliches, woran oder worin die Vereinigung dessen, was ausser dem Ich, und das Ich, enthalten ist; welches also der Grund ist dieser unser Ich überschreitenden Gedanken. Denn da das Gedachte in diesem Gedanken Nicht-Ich ist, so kann also das Ich nicht als Grund dieser Vereinigung gedacht werden, indem ein Wesen nur Grund von dem ist, was an und in ihm ist. Ja selbst dann, wenn diese nichtsinnlichen Gedanken von etwas ausser dem Ich ganz oder theilweise *irrig* seyn sollten; so kann das Ich nicht einmal gedacht werden als der Grund des blossen Gedankens von Etwas ausser ihm. Zuhöchst gilt das vorhergehende von dem Gedanken des unendlichen Wesens, welcher gemäss dem Satze des Grundes nicht anders kann gedacht werden, als dass er verursacht ist durch seinen Inhalt, durch das Wesen selbst." — Hiermit liegt nun die Gedankenfolge des Verfs. klar genug vor Augen. Er kennt die Schwierigkeit der *causa transiens*, aber nicht die der *causa immanens*. Er macht sich selbst den Einwurf wegen des Irrthums, der gemäss solcher Lehre ganz unmöglich seyn würde. Er fühlt den Zwang, welchen die geforderte Vereinigung des Mannigfaltigen, Endlichen, gegenseitig Fremdartigen, mit sich bringt. Aber die alte Täuschung der Lehre vom Ich dauert für ihn fort; es fehlt ihm an Psychologie und Metaphysik zugleich; und ohne Umsicht in diesen weitläufigen Wissenschaften ergiebt er sich einem höchst dürftigen und einseitigen Raisonnement, um ein vorgestecktes Ziel zu erreichen. Einmal angelangt bei diesem Ziele, vergisst er sehr bald, dass er es schrittweise erreicht hat. Als ob ihm weder das Ich, noch das Nicht-Ich, weder die Frage von der Erkennbarkeit des letztern, noch der Satz des Grundes irgend welche Dienste geleistet hätten, behauptet er S. 375: alle angebliche mittelbare Beweise vom Daseyn Gottes

können nicht dieses, wohl aber Mittel seyn, Gottes sich zu erinnern. Man sollte zwar meinen, an Erinnerungen liessen es die Leiden und Schwächen des menschlichen Daseyns nicht fehlen; auch habe die Kirche dafür gesorgt, solche Erinnerungen selbst den Wenigen, die im Taumel des äussern Glücks dahin leben, fortwährend zu vergegenwärtigen und einzuprägen. Allein *Kant's Kritik der reinen Vernunft steht im Wege!* Darum erinnert der Verf., wie schon längst Andere, an den Anselm von Canterbury, an Descartes, welche beide es nur darin versehen haben sollen, dass sie die Form einer syllogistischen Demonstration zu ihren Beweisen wählten. Wir unsererseits würden vom Vf. verlangen, was bei wichtigen Beweisführungen eben nicht gerade zu viel verlangt ist, er möge auch seinen Vortrag, gleichviel ob Beweis oder Erinnerung, der mehrern Klarheit wegen in syllogistische Form bringen, damit er gewahr werde, dass sein Fortschreiten von der Grundschauung des Ich bis zur Wesenschauung noch an gar Manches erinnere, was er vergessen hat. Er lobt den Spinoza, für den Satz: *substantia est, cuius essentia involvit existentiam;* und disputirt dennoch gegen den gleichgeltenden Ausdruck des nämlichen Gedankens: *Deus causa sui*, indem das Ganze als Ganzes zu sich selbst nicht im Verhältnisse des Grundes und der Ursache stehe; auch will er nicht einstimmen, wenn Schelling von dem Grunde in Gott redet; wenigstens sagt er: „als dieser innere Grund *würde* die Natur, und alles Endliche zu denken seyn.“ Aber die Trennung und Wiedervereinigung der Begriffe von Ursache und Wirkung ist um nichts schlimmer in diesem Puncte als jene *essentia*, von welcher gesagt wird, sie *involvire* — das heisst, sie sey der immanente Grund — der Existenz, dergestalt, dass, wenn jene voraus gedacht werde, dann sogleich die andere folge, und dass dieses Vorausdenken und unmittelbare Folgen ein richtiger Ausdruck, eine wahre Erkenntniss des Gegenstandes sey. Der Verf. sehe sein eigenes Buch an. Schon S. 121 redet er vom unbedingten Wesen, mit den Worten: „*Nun sage ich hier nicht, dass ein unendliches, unbedingtes Wesen da ist, denn es muss erst untersucht werden, ob wir zu dieser Behauptung befugt sind.*“ Er schreibt weiter und weiter bis §. 209, wo es heisst: „Wir müssen also gründlich untersuchen, ob wir befugt sind, dem *unbedingten Gedanken* unbedingte Gültigkeit und Wahrheit zuzuerkennen.“ Was anders dachte denn der unbedingte Gedanke, ausser der Essenz? Was anders wurde so langsam vorbereitet, als die Anknüpfung der Existenz? Warum denn sparte jener belobte Satz: *essentia involvit existentiam*, nicht

dem Leser und dem Verf. die vielen Worte und die lange Mühe? Warum? Weil der Verf. fühlte, dass die getrennten Begriffe sich so kurz und gut nicht verbinden lassen, und dass es dem Menschen nicht so leicht wird, sich mit zwei Worten, mit Machtsprüchen, im Besitze der höchsten Erkenntniss festzusetzen. Sonst wäre die lange und breite Rede vom Ich, die Ausdehnung derselben mit Hülfe der Kategorien, ganz offenbar am unrechten Orte gewesen. Nur die Substanz hätte müssen erklärt, die Essenz hätte müssen erläutert werden, um sogleich die Existenz darin zu zeigen. Aber so geht es den Anhängern des Spinoza. Erst fühlen sie, dass er nicht genügt, hintennach finden sie, dass *sie* nicht weiter sind, als *Er*, und werfen sich ihm in die Arme; denn so ist es am bequemsten. Hätte Fichte die Untersuchung des Ich richtig geführt; so wäre der Spinozismus nimmermehr wieder hervorgetreten.

Der Vollständigkeit wegen müssen wir jetzt, nachdem von der Speculation des Vfs. wenigstens das Nothwendigste ist gesagt worden, auch noch seine ethischen Begriffe in demjenigen Puncte berühren, welcher durch die Wesenschauung, wenn es eine solche gäbe, ins Klare müsste gesetzt werden, während die blosse Sittenlehre ihn nur als einen dunkeln Punct zu bezeichnen vermag; nämlich der Ursprung des Bösen. Dass es auch hier dem Vf. um nichts besser ergangen ist, als seinen Vorgängern, springt sogleich in die Augen. Was immer und immer von Neuem versucht wird, das versucht auch Er; nämlich den ethischen Begriff in einen theoretischen zu verwandeln, und ihn auf diese Weise hinwegzuspülen, wovon allemal die Folge ist, dass er nachmals desto härter hervortritt. Wir lesen S. 519 Folgendes: „Durch die zugleich und vereint aller endlichen Wesen Leben betreffende *Lebgliedbau-Beschränkung* ist in Wesen die Möglichkeit davon begründet, dass jedes Endliche auch an seines Lebens bejahiger Wesenheit die, diese Wesenheit ewigwesentlich verneinende Verneintheit vorübergehend darlebe.“ (Man bemerke hier gleich die angenommene, leidige Naturnothwendigkeit, welche sogar eine *ewigwesenliche* genannt, und auf eine Möglichkeit zurückgeführt wird, die *in Wesen begründet* sey!) „Unter dem Bedingniss jedoch, dass diese, seine ewige Wesenheit verneinende, Verneintheit selbst wiederum verneint werde.“ (Schlimm genug, wenn die Bejahung in Wahrheit erst aus doppelter Verneinung sich wieder zusammensetzen müsste! Etwa so wie im Staate, wo man straft, weil man die Verbrechen nicht hindern kann!). „Für das Wesenwidrige finden wir in der Volkssprache die Wörter *übel* und *schlecht;* der wesenwidrige Wille

heisst *Böse;* das Uebel also begreift das Böse mit in sich; und zwar als das *oberste und innerste Uebel der endlichen Wesen.* Da nun, der Vollwesenheit Wesens zufolge, Alles, was lebmöglich ist, auch dem Lebgesetze gemäss zeitwirklich ist, so ist auch in der Einen unendlichen Gegenwart an einem Theile des Endlichen der Gliedbau des zeitmöglichen Wesenwidrigen *vollständig* lebwirklich; zugleich aber auch an einem andern Theile des Endlichen vollständig verneint und *aufgehoben — so dass alle endliche Wesen gleichförmig die Weltbeschränkung erfahren, und* (man höre!) *von selbiger unabhängig sind!!!*" — In diesem Augenblicke schwebt uns eine Landcharte eines ganzen Welttheils vor; wir erblicken in Gedanken zwei Hauptstädte, in der einen auf dem Throne einen höchst ehrwürdigen Monarchen, in der andern einen Tyrannen. Wir fragen uns: lebt dieser letztere etwa darum, weil es nach den Worten des Dichters auch solche Käuze geben *muss?* Und ist jener Treffliche, der Wohlthäter seines Landes, etwa darum da, weil das Wesenwidrige des andern aufgehoben werden muss? Was gewinnen denn die Unglücklichen, welche unter dem Drucke des Tyrannen seufzen, durch diese Aufhebung? Wo ist nun die Gleichförmigkeit der Weltbeschränkung, und wo ist die Unabhängigkeit? Das will uns der Vf. ein andermal lehren, denn gerade in der Note zu dieser Stelle verspricht er, eine Philosophie der Geschichte zu schreiben, worin von unendlich vielen, wiederkehrenden Zeitkreisen soll gehandelt werden; — vermuthlich zum Troste jener gemarterten Nation, die leider kein Deutsch versteht, und des Vfs. Schriften nicht lesen wird. Um ernsthaft zu sprechen, wollen wir hinzufügen, dass wir dem Vf. nicht bloss eine gute Gesinnung, sondern auch dasjenige zutrauen, was man *gesunden Menschenverstand* zu nennen pflegt; wir wollen ferner bekennen, aus eigener vieljährigen Erfahrung wohl zu wissen, wie schwer es hält, diejenige Besonnenheit an das Gewöhnliche und Bekannte, welche durch jenen Ausdruck bezeichnet wird, mitten in abstracten Speculationen aufrecht zu halten. Allein wenn das nicht geschieht, so giebt nicht bloss der Einzelne sich missfälligen Urtheilen Preis, sondern die Philosophie selbst muss in der öffentlichen Meinung unfehlbar sinken. Darum ist es nicht Privatsache, wie Jemand über die Geschichte zu philosophiren beliebe, wenn er nämlich als Schriftsteller auftritt, sondern man darf bitten, dass besonders dann, wenn von Geschichte die Rede seyn soll, auf das Urtheil jener klugen Männer Rücksicht genommen werde, welche dieser *nicht speculativen*

Wissenschaft kundig sind, damit bei ihnen die Philosophie in Ehren bleiben könne.

Oben erwähnten wir zweier kritischen Fragen; was die nach der speculativen Baukunst des Verf. anlangt, in sofern dadurch der Religionslehre eine Unterlage soll geschafft werden, die fester und zuverlässiger sey, als irgend eine frühere; so glauben wir dem prüfenden Leser nun Stoff genug herbeigeschafft zu haben, um dieselbe nach eigenem Urtheile zu beantworten. Die andere, ob eine Wesenschauung von so streng dogmatischer Art mit der religiösen Demuth zusammenpasse, — ob der Erdenbürger wohl thue, sich einzubilden, er wohne in der Sonne und überschaue das Planetensystem aus dem Mittelpuncte, — ob das Unbegreifliche dadurch erhabener, erbaulicher wird, wenn man unternimmt, es mit Begriffen zu umspannen: diese Fragen möchten wir wohl Manchem ans Herz legen, allein es ist misslich, darüber zu disputiren. W. Scott schildert eine Scene, wo ein paar Geistliche von verschiedenen Secten zugleich in Gefangenschaft gerathen; kaum haben sie einander als alte theure Jugendfreunde erkannt, so entbrennt auch unter beiden der theologische Zank, und wird von den Mitgefangenen mit Mühe beschwichtigt. Während sie nun still grollend da sitzen, kommt die Botschaft, man möge sich zum Tode bereiten, denn die Stunde der Hinrichtung sey nahe. Jetzt erwacht das Gefühl; die Geistlichen umarmen sich, sie verzeihen und erbitten Verzeihung der frühern harten Reden. Es scheint dem Rec. nicht, dass hiervon auf bloss speculativen Streit eine Anwendung könne gemacht werden; denn dieser lässt die Person des Gegners unangetastet; er lässt demselben auch als Gelehrten in der gelehrten Welt seinen Platz. Allein was das Verhältniss der theologischen Meinung zur religiösen Gesinnung anlangt, so ermahnt ein so höchst zarter Gegenstand, dass es am besten sey, sich schweigend in den Respect zurückzuziehen, welchen man den Religions-Ansichten eines jeden ernsten und denkenden Mannes schuldig ist.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauche seiner Vorlesungen von Dr. *Ge. Wilh. Fr. Hegel*, ord. Prof. d. Philos. an d. Univ. zu Berlin. 2. Ausg. Heidelberg, 1827.

Bei öffentlichen Disputationen pflegt wohl der Opponent seinen Vortrag mit Ehrenbezeugungen für den Mann, dessen Sätze anzugreifen er im Begriff steht, einzuleiten; eine Sitte, welche hier füglich könnte nachgeahmt werden. Allein statt unbestimmter Lobreden auf *Hegel's* Scharfsinn mag derselbe sich sogleich

durch seine eignen Worte verkündigen; der Leser weiss alsdann auf der Stelle, wovon die Rede sey. §. 123: „Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existirenden, als in sich reflectirten, die zugleich eben so sehr in Anderes scheinen, — *relativ* sind, und eine *Welt gegenseitiger Abhängigkeit* und eines *unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden.* Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existirenden eben so nach vielen Seiten hin *Gründe* sowohl als *Begründete.*" §. 124: „Das Existirende enthält die Relativität und seinen mannigfaltigen Zusammenhang mit andern Existirenden, an ihm selbst und in sich als *Grund* reflectirt. So ist das Existirende *Ding.* Das Ding-an-sich, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstracte Reflexion *in sich*, an der gegen die Reflexion *in Anderes* und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt festgehalten wird, als der leeren Grundlage derselben." §. 131 und 116: „Das Wesen muss erscheinen. Es ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die *sich auf sich beziehende* Negativität, somit *Abstossen seiner von sich selbst* ist. Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung." §. 137: „Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, *dies*, sich von sich abzustossen und sich zu *äussern.* Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der *Theile*, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeusserung die *Vermittelung*, *wodurch* die Kraft in sich zurückkehrt. Ihre Wahrheit ist das Verhältniss, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeusseres unterschieden sind. Das Innere ist — die leere Form der Reflexion in sich; das Aeussere die leere Form der Reflexion in Anderes. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die selbst in der Bewegung der Kraft gesetzte *Einheit* der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes; beide sind dieselbe *eine* Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt." §. 139: „Was innerlich, ist auch äusserlich. Die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist; und im Wesen ist nichts, was nicht manifestirt ist. Anstatt:

> Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist,
> Zu glücklich wenn es nur die äussre Schaale weist,

hätte es heissen müssen: eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiss er nur die äussere Schaale." §. 248: „Die Natur ist an sich, in der Idee, göttlich; aber wie

sie *ist*, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr *der unaufgelösete Widerspruch*. Die Natur ist auch als der *Abfall der Idee von sich selbst* ausgesprochen worden, indem die Idee in dieser Gestalt der Aeusserlichkeit, in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. *In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit*, sondern *jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst*. Das Höchste, wozu die Natur es in ihrem Daseyn treibt, ist das *Leben*, aber als *nur natürliche* Idee ist dieses der Unvernunft der Aeusserlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer, *ihr andern*, Einzelnheit befangen; dahingegen in jeder geistigen Aeusserung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist." §. 381: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren *absolut-Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur *verschwunden*, und der Geist hat sich als die zu ihrem Für-sich-seyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der *Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äusserliche Objectivität hat, *diese seine Entäusserung aber aufgehoben*, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur. Das *Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffs* als *Identität mit sich*." §. 554: „Der absolute Geist ist eben so wenig in sich seyende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität."

Solches Philosophiren ist als Thatsache vorhanden; es giebt aber auch entgegengesetzte Thatsachen. Der Unterzeichnete wird zwar an diesem Orte, über die angeführten, aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stellen, noch keine Gegenbemerkungen machen; vielmehr muss zuerst jetzt die Inhalts-Anzeige des Buchs folgen, damit eine Uebersicht des Ganzen möglich sey; hiebei aber sollen Erinnerungen Platz finden, jedoch vorläufig nur solche, wie sie demjenigen, der das Lehrgebäude *von aussen* betrachtet, sich darbieten können. Man gedenke der Kantischen Eleganz in der *Dreitheilung* der Kategorientafel; damals war die Eleganz noch nicht Gesetz; es gab *vier* Titel in jener Tafel; es gab *zwei* Formen der Sinnlichkeit. Selbst *Fichte*, mit seinen drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre, und der daran nachgewiesenen Fortschreitung durch Thesis, Antithesis, und Synthesis, wuchs noch nicht fest hinein in die Dreiheit; sondern suchte sich im Denken jedesmal so, wie der Gegenstand es mit

sich brachte, zu bewegen. Aber seit *Schelling* wurde die Trichotomie zur Systemfessel. *Hegel* theilt so: *Logik, Naturphilosophie,* und *Philosophie des Geistes.* Dann zerfällt die Logik nach folgendem Schema:

Erste Abtheilung. *Lehre vom Seyn. A.* Qualität. *a*) Seyn. *b*) Daseyn. *c*) Fürsichseyn. *B.* Quantität. *a*) Reine Quantität. *b*) Quantum. *c*) Grad. *C.* Maass.

Zweite Abtheilung. *Die Lehre vom Wesen. A.* Das Wesen als Grund der Existenz. *a*) Reine Reflexionsbestimmungen: Identität, Unterschied, Grund. *b*) Existenz. *c*) Ding. *B.* Die Erscheinung. *a*) Die Welt der Erscheinung. *b*) Inhalt und Form. *c*) Verhältniss. *C.* Die Wirklichkeit. *a*) Substantialität. *b*) Causalität. *c*) Wechselwirkung.

Dritte Abtheilung. *Die Lehre vom Begriff. A.* Der subjective Begriff. *a*) Begriff als solcher. *b*) Urtheil. *c*) Schluss. *B.* Das Object. *a*) Mechanismus. *b*) Chemismus. *c*) Teleologie. *C.* Die Idee. *a*) Leben. *b*) Erkennen. *c*) Absolute Idee.

Dass hier die Logik durch eine verkümmerte Metaphysik (die sogar Raum und Zeit, nicht etwa an die Psychologie, sondern an die Naturphilosophie abgeben musste,) weit über ihr natürliches Maass angeschwellt wurde, das darf diejenigen nicht wundern, welche sich *Kant's* transscendentale Logik haben gefallen lassen; denn dort ist der Anfang der Verwirrung. Aber wie konnte *Existenz* und *Ding* vom *Seyn* und *Daseyn* getrennt werden? Warum wird vom Quantum, dem Grade und Maasse, eher als von Erscheinungen geredet? Wie kommen Begriff, Urtheil, Schluss, in die Mitte hinein zwischen Wechselwirkung und Mechanismus, die aufs engste verbunden sind? Wie kann von der Teleologie, bloss als dem dritten Gliede zu Mechanismus und Chemismus, etwas, wir wollen nicht sagen, Genügendes, aber nur einigermaassen Angemessenes, geredet werden? Und nachdem diese Gegenstände der Logik zugewiesen waren, welche Scheidung ist nun noch zwischen ihr und der Naturphilosophie möglich; und wie kann hiebei der Tadel selbst der *gemeinsten* Logik vermieden werden? Damit der Leser selbst eingeladen werde, sich hierauf eine Antwort zu suchen, stellen wir den Abriss der *Naturphilosophie* vor Augen.

Erste Abtheilung. *Die Mechanik. A.* Raum und Zeit. *a*) Raum. *b*) Zeit. *c*) Ort. *B.* Materie und Bewegung. *a*) Träge Materie. *b*) Stoss. *c*) Fall. *C.* Absolute Mechanik.

Zweite Abtheilung. *Die Physik. A.* Physik der allgemeinen Individualität. *a*) Freie physische Körper. *b*) Elemente. *c*) Elementarischer Process. *B.* Physik der besondern Individualität.

a) Specifische Schwere. *b*) Cohäsion. *c*) Klang. *d*) Wärme. *C*. Physik der totalen Individualität. *a*) Gestalt. *b*) Besonderung des individuellen Körpers. *c*) Chemischer Process.

Dritte Abtheilung. *Organik*. *A*. Geologische Natur. *B*. Vegetabilische Natur. *C*. Thierischer Organismus. *a*) Gestalt, *b*) Assimilation. *c*) Gattungs-Process.

Wenn hier, um die Dreiheit zu erreichen, dem Raume und der Zeit noch der *Ort* beigefügt, aber neben dem Orte die *Lage* verschwiegen wurde: so mag dies etwa eben so schicklich seyn, wie *Kant's* Hinzufügung der Wechselwirkung zu Substanz und Ursache, wobei *Reizbarkeit* und *Selbstbestimmung*, zwei eben so wichtige Kategorien als die Wechselwirkung — vergessen wurden. Den *Fall* neben den *Stoss* zu stellen, ist wohl nur in einer Naturphilosophie möglich, die unter allen sogenannten *beschleunigenden* Kräften die *Schwere* als vorgeblich allgemeine Eigenschaft aller Materie hervorhebt; während in der That der Fall nur Ein *Fall*, und zwar ein ganz besonderer, von gleichförmiger Beschleunigung ist, — der Stoss aber, wenn man nicht von Atomen als harten Körperchen reden will, schon gebildete, entweder harte oder elastische oder weiche oder flüssige Massen voraussetzt. Warum aber, und nach welcher Hypothese, hat sich hier, als ein höchst ungelegener Fremdling, die Wärme hinter dem Klange, — oder der Klang vor der Wärme eingeschoben? Denn an diesem einzigen Puncte finden wir die sonst so künstlich festgehaltene Dreiheit überschritten; und vermissen nun noch obenein das *Licht*, welches neben der Wärme seinen Platz zu finden pflegt, vollends aber gemäss der jetzt beliebten Undulations-Theorie sich vom Klange nicht hätte trennen sollen, so dass wir es aus doppeltem Grunde vermissen. Was aber sollen wir mit Elementen der Körper ohne Cohäsion — oder Repulsion? Und wie konnte gar der chemische Process, der, wenn irgend einer, die Elemente trifft, und zugleich Gestalt und Cohäsion bestimmt, sich so sehr verspäten, als ob ohne ihn zu fragen, aus elementarischen Processen wohl fertige Körper hervorgehn dürften? Die Gestalt aber ist, wie es scheint, hier vollends eine Doppelgestalt; denn sie kehrt beim thierischen Organismus noch einmal wieder; vermuthlich in der Meinung, die Gestaltung der lebenden — nicht bloss Thiere, sondern auch Pflanzen, sey etwas *ganz* anderes, als diejenige, wonach etwa Krystalle gebildet werden; eine Meinung, wobei Holz und Leder und andre Residuen des organischen Lebens leicht könnten mit Erden und Steinen und Erzen in Eine Klasse geworfen werden. — Doch wenn schon diese Naturgegenstände sich die, ihnen aufge-

drungene, trichotomische Form wohl schwerlich auf die Länge dürften gefallen lassen: so ist vollends unbegreiflich, wie *Hegel* es unternehmen mochte, das Geisterreich an solche Fesseln zu gewöhnen. Hier ists am nöthigsten, das Factum vor Augen zu stellen, damit nicht die Treue des Berichts durch die Unglaublichkeit der Sache verdächtig werde.

Erste Abtheilung. *Der subjective Geist. A*. Anthropologie. *a*) Natürliche Seele. *b*) Träumende Seele. *c*) Wirkliche Seele. *B*. Phänomenologie. *a*) Bewusstseyn als solches. *b*) Selbstbewusstseyn. *c*) Vernunft. *C*. Psychologie. *a*) Theoretischer Geist. *b*) Praktischer Geist. *α*. Praktisches Gefühl. *β*. Triebe. *γ*. Willkühr und Glückseligkeit.

Zweite Abtheilung. *Der objective Geist. A*. Das Recht. *a*) Das Eigenthum. *b*) Vertrag. *c*) Das Recht an sich gegen das Unrecht. *B*. Die Moralität. *a*) Der Vorsatz. *b*) Die Absicht und das Wohl. *c*) Das Gute und das Böse. *C*. Die Sittlichkeit. *a*) Die Familie. *b*) Die bürgerliche Gesellschaft. *α*. Das System der Bedürfnisse. *β*. Die Rechtspflege. *γ*. Polizei und Corporation. *c*) Der Staat. *α*. Inneres Staatsrecht. *β*. Aeusseres Staatsrecht. *γ*. Die Weltgeschichte.

Dritte Abtheilung. *Der absolute Geist. a*) Die Kunst. *b*) Die geoffenbarte Religion. *c*) Die Philosophie.

Mag man über das Verhältniss der Anthropologie (welche die Thierwelt ausschliesst) zur Psychologie (welche das leibliche Leben bei Seite setzt) denken wie man will: so wird doch schwerlich irgend Jemand die *Disjunction* logisch rechtfertigen können, nach welcher *Phänomenologie* als zweites Glied zwischen jenen beiden steht, während die Phänomene, die man Thatsachen des Bewusstseyns nennt, ein schlechthin unentbehrliches Material der Psychologie und Anthropologie ausmachen, das nicht ausser ihnen darf hingestellt werden, — so wenig als Vernunft ausser dem theoretischen und praktischen Geiste zu suchen ist. Vollends auffallend aber ist die Gewalt, welche hier die Rechts- und Sittenlehre erleidet, die zwischen sich einige leere Formal-Begriffe unter dem Namen der Moralität hat aufnehmen müssen, als ob daran Ersatz für die mangelnde Untersuchung der Principien, — und zwar der eigenthümlichen, eben so wenig psychologischen, als naturphilosophischen als logischen Principien der praktischen *Werthbestimmung* — könnte angebracht werden. Auf allen Fall thut die Sittenlehre sehr wohl daran, dass sie sich wenigstens *einige* Rechtsbegriffe, unter den Namen Rechtspflege und Staatsrecht, Trotz der weiten Trennung und gewaltsamen Disjunction, wodurch zwischen ihr und

der Rechtslehre eine Kluft befestigt war, wieder zueignet. *Wenn aber dieser ganze Schematismus einen Werth haben sollte:* so müsste sich in allen Dreiheiten, den grossen wie den kleinen, das nämliche Verhältniss wiederholen; und zwar nicht obenhin, sondern genau. Wer mag nun sagen: *wie Logik zur Naturphilosophie, so verhält sich Psychologie* (die Lehre vom subjectiven Geiste) *zur Ethik* (Lehre vom objectiven Geiste) — und gesetzt, Einer möchte es sagen, wer denn mag es hören und ertragen? Und doch ist dies von den sehr zahlreichen Beispielen, die sich aus dem angegebenen Schema herausnehmen lassen, nur ein einziges. Kurz: wer nicht gerade zu *Hegel's* Schule gehört, der sieht sogleich hier eine fehlerhafte, vorurtheilsvolle Architektonik, wodurch das Lehrgebäude, *als Gebäude* betrachtet, völlig unbrauchbar wird. Denn jeder Theil der Philosophie giebt sich seine eigne Gestalt gemäss der Eigenheit seiner Gegenstände. Einerlei Schema für Logik, Metaphysik, Anthropologie, Naturphilosophie, Rechts- und Sittenlehre — ein solches Schema ist ein Unding; gerade so als ob Einer allen Salzen einerlei Krystallform aufdringen wollte. Der Philosoph soll den vor ihm liegenden Gegenständen keine Uniform anziehn, er soll vielmehr sie erkennen wie sie sind, und sie in der Gestalt auffassen die sie ihm zeigen. *Dieser Unterordnung des Forschers unter den Gegenstand aber widersetzt sich der böse Geist des Idealismus;* der älter ist als *Hegel's* Lehre; und dessen Gewalt über sehr scharfsinnige Köpfe wir leider schon längst, aus frühern Zeiten kennen.

Als ein Kind der Zeit hat natürlich *Hegel's* Philosophie auch manche Vorzüge; namentlich den, dass sie nicht durch eine Widerlegung kann hinweggeschafft werden, vielmehr aus dem Boden der vorhandenen Lehrmeinungen und der in Umlauf befindlichen Bücher sich in vielen Köpfen auf ähnliche Weise von selbst erzeugt; ferner hat sie den Vorzug einer so weit gediehenen Ausarbeitung, wie selten Einer ohne Vorarbeit zu erlangen vermag; sie hat überdies das Recht, beachtet zu werden, wie jede reif gewordene Frucht langer Jahre; und sie gewährt dem aufmerksamen Beschauer den Vortheil, dass er an ihr sehen kann, wohin die früheren Versuche geführt haben, — ein Vortheil, dessen Werth freilich ganz vom *weitern* Nachdenken abhängt. Solche Menschen, die zu *keinem* weitern Nachdenken Lust haben, mögen sich wohl einbilden, *Schelling*, *Fichte*, *und zum Theil selbst Kant*, *hätten mit losgebundener Willkühr sich Etwas ausgesonnen, das, man begreife nicht wie und durch welchen sonderbaren Zufall, in den Besitz eines sehr*

weit verbreiteten und lang anhaltenden Beifalls gerathen sey; diese mögen denn auch wünschen, dass *Hegel's* Lehre bald spurlos vorübergehend vergessen werde. Aber wer es einsieht, dass mit einer Widerlegung solcher Theorien, welche einen tiefen *historischen* Boden haben, noch lange kein Wegschaffen derselben verbunden seyn kann und darf, der wird sich zu ganz andern Erwartungen berechtigt finden. Wenn mit neuen Fehlern, welche die natürlichen Folgen von einer ganzen Reihe älterer Fehler sind, zugleich die letztern ans Licht kommen: so entstehn hieraus neue Motive zu besserer Arbeit; und diese Motive werden um desto dringender, wenn zugleich klar wird, dass auch in den ältern Fehlern natürliche Triebfedern wirkten, deren Erfolg nur darum missrieth, weil sie noch nicht ihre ganze Spannung erhalten hatten. Zur Speculation sind einmal nur wenige Menschen geboren; was Wunder denn, dass die dahin gerichteten Strebungen nur langsam, nur in einer Reihe nach einander lebender Personen diejenige Spannung gewinnen, die nöthig ist, um ein ganzes und befriedigendes Werk hervorzubringen? Dass aber *Hegel* allerdings in der Reihe dieser Personen einen Platz, und zwar einen ausgezeichneten Platz habe, dies ist schon lange nicht mehr zweifelhaft; es wird auch durch fernere Untersuchung nicht zweifelhaft werden.

In der allgemeinen Einleitung sucht *Hegel* die Philosophie mehr zu beschreiben, als zu definiren; wir verdenken ihm das keineswegs, obgleich die Angabe des Grundes vielleicht verschieden von seiner Meinung lauten könnte. Gegen die vorläufige Untersuchung des Erkenntnissvermögens im Geiste *Locke's* oder *Kant's* sagt er: Erkennen zu wollen ehe man erkenne, gleicht dem Vorsatze, schwimmen zu lernen, ehe man sich ins Wasser wage. „Näher (führt er fort) kann das Bedürfniss der Philosophie dahin bestimmt werden, dass, indem der Geist, als fühlend und anschauend, Sinnliches oder Phantasie-Bilder zu Gegenständen hat, er zum Unterschiede hievon, über das gewöhnliche Bewusstseyn sich erhebend, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe, und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. *So kommt er zu sich selbst; denn sein Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken.*" *Hegel* möchte es übel nehmen, wenn wir ihn hier in den Verdacht eines unvorsichtigen Klebens an — *empirischer Psychologie*, zögen. Eher möchte er etwa leiden, wenn wir schon hier eine Reminiscenz an das Fichte'sche *Ich* aufspürten; das jedoch selbst von empirischer Psychologie keineswegs rein losgekommen war. Gewitzigt aber ist *Hegel* durch *Fichte*, denn sogleich

fügt er hinzu: „In diesem Geschäfte geschieht es, dass sich das Denken in Widersprüche verwickelt; — die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch zu gerathen, — macht eine Hauptseite der Logik aus.“ Und weiterhin: „die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende Entstehung der Philosophie hat die *Erfahrung*, das unmittelbare und raisonnirende Bewusstseyn zu ihrem Ausgangspuncte. Dadurch als durch einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, dass es sich über das sinnliche und raisonnirende Bewusstseyn erhebt, in das unvermischte Element seiner selbst; und so zunächst sich ein negatives, sich entfernendes Verhältniss zu jenem Anfange giebt. Es findet so in sich, in der Idee des allgemeinen Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung. Umgekehrt: der Reiz, die Form der Zufälligkeit zu überwinden, worin die Erfahrungsgegenstände sich darbieten, reisst das Denken aus der *an sich* erhaltenen Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung, *von sich aus*. Diese ist einerseits ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, andererseits aber giebt sie demselben die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens, nur nach der Nothwendigkeit der Sache selbst hervorzugehn.“ In dieser Stelle liegt Verschiedenes, worüber sich Rec. mit *Hegel* auseinandersetzen muss. Darüber, dass sich das Denken in Widersprüche verwickelt, und zwar nicht etwa zufällig, oder aus Unbesonnenheit, sondern in vielen Puncten unvermeidlich, — sind wir einverstanden. Aber wenn der Grund der Widersprüche in der Natur des Denkens gesucht wird, — als ob der Verstand ein stehendes Seelenvermögen, mit einem angestammten Uebel behaftet wäre, — dann hört schon das Einverständniss auf. Hinwiederum, wenn die Erfahrung als der Ausgangspunct jenes philosophischen Bedürfnisses bezeichnet wird, so sind wir darin einig. Hingegen kann nicht zugegeben werden, dass die Erfahrung dem subjectiven raisonnirenden Bewusstseyn gleich gesetzt werde, während sie oft genug, und gerade dann, wann der Mensch sich zu dem Bekenntnisse: *er habe Erfahrungen gemacht*, genöthigt sieht, die Fäden des Raisonnements geradezu abschneidet. An die Stelle des raisonnirenden Bewusstseyns kann hier nichts Anderes treten, als die treue Analyse des Vorgefundenen; diese ists, welche unerwartet, und dem Verstande ganz ungelegen, auf Widersprüche stösst. Eine Erhebung über die Erfahrung zu suchen, ist nun zwar die nothwendige Folge hievon; allein woher *Hegel* alsdann ein „unvermischtes Element seiner selbst“ nehme, und wie *in sich* soviel heissen

könne als *in der Idee des allgemeinen Wesens der Erscheinungen*, das mag er selbst wissen. Die grosse Geläufigkeit der Rede an diesem Puncte, zeugt von alter Gewohnheit; schwerlich aber lässt sich hier eine andre Gewohnheit finden, als die des Idealismus, der freilich in dem eingebildeten *reinen Ich* noch immer eine Zuflucht zu haben meint, trotz den Widersprüchen, die ihm den Weg dahin ein für allemal hätten verschliessen sollen. Mit Einem Worte: selbst hier, wo die Widersprüche anerkannt werden, ist immer noch das Gewicht derselben nicht empfunden; die Folgen, die sie als Motive des *fortschreitenden* Denkens haben müssen, sind nicht erwogen; man bleibt auf der alten Stelle, weil man nicht glauben will an die Nothwendigkeit, sie zu verlassen. Und das ist die Wurzel des Uebels bei *Hegel* wie bei seinen Vorgängern.

Aber es ist schon viel gewonnen, wenn nur diese Wurzel des Uebels deutlich zu Tage kommt. *Hegel* hat mit einer Offenheit, die ihm persönlich, und mit einer Bestimmtheit, die seinem Scharfsinne Ehre macht, *das* hingestellt, *was herauskommt, wenn man die Widersprüche behält*, anstatt ihr gerades Gegentheil zu ergreifen, und *dies* mit der Erfahrung in Einklang zu bringen. Dafür muss er dulden, dass man ihn auf der einen Seite anstaunt, auf der andern sich mit Befremdung von ihm abwendet. Ists ein Wunder, wenn er unter solchen Umständen gelegentlich einen Laut der Ungeduld hören lässt? Nicht einmal darüber dürfen wir uns wundern, dass die Widersprüche nicht so wie sie gegeben sind, in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer künstlich erworbenen Zusammenziehung und Ausdehnung auftreten, die den mancherlei systematischen Forderungen am besten zu entsprechen scheint. Jedoch dieser Umstand ist desto mehr zu bedauern, je natürlicher mit ihm der Irrthum des Systems zusammenhängt.

In den drei Erklärungen: *Logik ist die Wissenschaft der Idee an und für sich; Naturphilosophie ist die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersseyn; Philosophie des Geistes ist Wissenschaft von der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt*, erkennen wir jene Fichte'sche Thesis, Antithesis und Synthesis, die zu den jetzt veralteten drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre passt, worin erstlich das Ich sich setzte, als ob es für sich bestehen könne, dann sich auf ein entgegenstehendes Nicht-Ich besann, hierauf aber mit diesem Nicht-Ich erst capitulirte, um es demnächst desto sicherer zu besiegen. Was aus der ganzen Fichte'schen Untersuchung am ersten und deutlichsten hervorleuchtete, war dies, dass ein Ich, *welches sich*

setze als setzend ein Nicht-Ich, kein Ich sey; und dass, wenn es *dennoch* sich so setze, hier ein *gegebener* Widerspruch vorliege. Eben so ist es mit der *Idee in ihrem Andersseyn;* sie kann in ihrem Andersseyn nicht bleiben, sondern muss in sich zurückkehren; aber anstatt dass hier der Fehler und dessen Correctur bloss im Denken vorkommen sollten, ist es leider! die *im Werden befangene Natur* selbst, welche als Idee in ihrem Andersseyn — wenigstens erscheint; so dass hierin der Widerspruch sich belegt und gerechtfertigt durch die Erfahrung selbst, darstellt. „In der Natur", sagt Hegel, „ist es nicht ein Anderes, als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der *Entäusserung*, so wie im Geiste als an und für sich seyend und an und für sich werdend." — Eine andre Aehnlichkeit zwischen *Fichte* und *Hegel* wollen wir sogleich neben der vorigen bemerken. Mit Beziehung auf Kant's Kritik des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes sagt *Hegel:* „Es müsste sonderbar zugehn, wenn das Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch *wenn Ich*, oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine *so arme* Bestimmung wie *Seyn* ist, ja welche die *allerärmste*, die abstracteste ist, in sich zu enthalten." Allein so wichtig auch die Einwirkungen *Fichte's* auf *Hegel* sind: so geben sie uns doch nicht allein den zulänglichen Schlüssel zur Lehre des letztern. Und so zweckmässig auch der Vorbegriff zur Logik (§. 19 bis 83) sich nach einander über die alte Metaphysik, über Empirismus und Kriticismus, endlich über Jacobi's Ansichten erklärt; wodurch unstreitig *Hegel* selbst das Verstehen seines Buchs sehr erleichtert hat: so klagt man dennoch allgemein über Unsicherheit und grosse Schwierigkeit des richtigen Verstehens; und wer etwa diese Klage für übertrieben hielte, dem dürften wir nur die ersten besten paar Seiten aus den hintern Theilen des Buchs abschreiben, um ihn zu der Ueberzeugung zu bringen, dass diese Schwierigkeit wirklich vorhanden ist. Es ist dies ein Punct, bei dem wir vor aller weitern Betrachtung Ursache haben zu verweilen.

Eigentlich sollte ein System von der oben angezeigten Form sehr leicht zu verstehen seyn. Denn bei der grossen Gleichförmigkeit, womit aus jedem Puncte drei Glieder hervorgehn, muss man ein allgemeines Gesetz annehmen, wornach diese Glieder sich bilden; alsdann braucht man nur ein für allemal das Verhältniss derselben scharf aufzufassen und fest im Auge zu behalten, so muss wenigstens die Construction der Begriffe, welche das System herbeiführt (was wir dessen *synthetischen* Theil nennen würden,) hinreichend fasslich, — ja weit leichter seyn,

als dies anderwärts möglich ist, wo die Regel der Synthesis nach der Eigenthümlichkeit der Gegenstände verschieden ausfällt. Nun könnte zwar die Einführung der in der Erfahrung gegebenen, oder aus andern Systemen herüber genommenen Gegenstände (was wir den *analytischen* Theil nennen würden, der freilich bei *Hegel* nicht abgesondert vom synthetischen hervortritt,) noch immer schwer zu verstehen seyn: dies läge aber alsdann nicht im Ganzen, sondern im Einzelnen, und wäre an verschiedenen Stellen verschieden; es könnte also nicht wie eine Schwierigkeit, die das Ganze drücke, empfunden werden. Demnach finden wir uns auf jene Art von Trichotomie zurückgewiesen, welche überall wiederkehrt; in ihr selbst muss etwas Verwickeltes liegen, das der Aufklärung bedarf. Vielleicht nähern wir uns derselben durch historische Bemerkungen, die sich leicht noch über Fichte hinausführen lassen. Es ist nämlich bekannt, dass in der Periode, da aus Kant's Kritiken schnell ein System werden sollte, wozu die Kritiken selbst bei weitem nicht Stoff genug darboten, Spinoza und Platon zu Hülfe gerufen wurden. Jener gab seine absolute Substanz her; Eins, worin zuvörderst zwei disparate Attribute (Ausdehnung und Denken) verbunden seyn sollten, damit alsdann jedes derselben bereit liegen möge, eine unendliche Fülle von Determinationen aufzunehmen. Der Andere hatte von dem Verhältniss des Allgemeinen zum Besondern in geheimnissvollen Ausdrücken geredet, die mit der grossen Wichtigkeit dieses Verhältnisses für seine Ideenlehre zusammenhingen. Endlich war in Kant's Kritik der Urtheilskraft von einem intuitiven, oder urbildlichen Verstande (nicht dem unsrigen!) gesagt worden: er gehe vom *synthetisch-Allgemeinen*, der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen, zum *Besondern*, das heisse, vom Ganzen zu den Theilen fort, die solcher Gestalt nicht zufällig verbunden seyn würden, sondern so, dass von der Idee des Ganzen die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhange. Auf diese Weise, meinte Kant, müssten wir uns einen *organisirten* Körper vorstellen. Sein halber Idealismus, der von einigen, noch sehr rohen, weder zur metaphysischen noch psychologischen Theorie zulänglichen, mit grossen Irrthümern vermischten Anfängen einer Betrachtung über Raum und Zeit ausgegangen war, hatte ihm die Teleologie, wenn nicht geraubt, so doch verkümmert; indem es seiner Meinung nach am Tage lag, dass wir die Räumlichkeit, die nun einmal keine Eigenschaft der Dinge an sich sey, auch dann aus uns selbst in die Objecte hineintrügen, wenn dieselben uns zweckmässig gestaltet erschienen. Dabei aber war er dreist genug gewesen, die

teleologische Betrachtungsart auf das *Naturganze als System* auszudehnen; obgleich sie eigentlich zuerst nur an Pflanzen und Thieren ihre Gegenstände findet, und gerade durch diese Beschränkung bei der mindesten Vorsicht bemerklich werden musste, dass es mit dem Hineintragen der Zweckmässigkeit aus uns in die Dinge unmöglich seine Richtigkeit haben könne, *indem sonst das Hineintragen gerade so allgemein seyn würde, wie die Form des Raums selbst.* Allein Kant war einmal im Besitz, nicht bloss gehört, sondern behorcht zu werden. Am aufmerksamsten horchten die, welche aufgeklärt seyn wollten, auf gewisse Dinge, die ihnen am Ende der Kritik der Urtheilskraft nicht so ganz deutlich gesagt, sondern mehr vertraulich mitgetheilt wurden. Jener *intellectus archetypus* liess sich zwar vortrefflich mit der gewöhnlichen Ansicht von der Platonischen Ideenlehre vereinigen. Aber nicht einmal dass ein *intellectus archetypus* möglich sey, sondern nur, dass *wir*, in der Dagegenhaltung *unseres*, der Bilder bedürftigen, Verstandes auf die *Idee* jenes urbildlichen Verstandes geführt werden, dies allein braucht man nach Kant zu wissen. Ihm liegt nur daran, „dass ein *gemeinsames*, übersinnliches Princip, einerseits der *mechanischen*, andererseits der *teleologischen* Ableitung, der Natur als Phänomen untergelegt werde.“ Nun behauptete zwar Kant, von einem solchen Princip könnten wir uns nicht den mindesten, theoretisch affirmativen Begriff nehmen. Allein durch blosse Worte liess sich der einmal aufgeregte Gedanke nicht beschränken. Der Gegensatz zwischen *unserem*, — vermeintlich ganz besonders eingerichteten — Verstande, und einem möglichen *andern*, ja gar einem urbildlichen Verstande, war einmal da; zu dem Versuche, uns einmal in einen andern Verstand, der nicht der unsrige sey, hineinzudenken, hatte *Kant* selbst das Beispiel gegeben; und solche Beispiele bleiben nicht unbefolgt! Was war die Folge? Man forderte und setzte Ein Princip, welches zugleich Spinoza's Substanz, ein Platonisches Allgemeines, und ein Kantischer gemeinsamer Ursprung der sowohl mechanischen als zweckmässigen Technik der Natur seyn sollte. Dies Princip musste zuerst an sich seyn, dann als Natur-Nothwendigkeit erscheinen, endlich als Geist seiner selbst inne werden. Aber Spinoza, Platon und Kant, sind in Ansehung ihres ganzes Gedankenkreises so weit von einander verschieden, dass ein Wunder hätte geschehen müssen, wenn diejenigen, die sich in ihrem Nachdenken von so abweichenden Reminiscenzen zugleich treiben liessen, auf klare und stets gleichförmige Begriffe von ihrer Thesis, Antithesis und Synthesis hätten kommen sollen. Der Unterzeichnete hat

längst anderwärts die nöthigen Entwickelungen hierüber gegeben; und darf nicht in grosse Weitläufigkeiten eintreten. Was Spinoza anlangt, so passt der Ausdruck „*Akosmismus*" auf dessen Lehre eben so wenig, als es erlaubt ist, ihn mit dem Parmenides und Zeno zusammenzustellen; hingegen diesen Alten kann man mit Recht Akosmismus beilegen. Von der *hohen Reinheit der Moral* werde man sich, meint *Hegel*, ohne Zweifel überzeugen, wenn man nur in Spinoza's Ethik die drei letzten Theile nachlese; sollen wir etwa hier noch einmal den Satz: *cum maxime unusquisque homo suum sibi utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi invicem utiles*, (Eth. P. IV propos. 35, coroll. 2,) oder gar das saubere Naturrecht des *tract. polit.* in Erinnerung bringen? Etwa *tract. polit.* cap. II. §. 4: *per ius naturae ipsam naturae potentiam, atque adeo totius naturae et consequenter uniuscuiusque individui naturale ius eo usque se extendit, quo eius potentia*; und zur Erklärung den trefflichen Zusatz: *et consequenter quicquid unusquisque homo* (jeder kleine und grosse Napoleon) *ex legibus suae naturae agit, id summo naturae iure agit; tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet.* Das Princip hievon ist allerdings *den Worten nach* die Liebe Gottes; wie aber *Hegel* dazu komme, von einer *lauteren* Liebe Gottes in Bezug auf Spinoza zu reden, das mag er selbst wissen, oder auch nach seiner Weise erklären; besser wäre es, er läse einmal den Spinoza von neuem ohne Brille. Des Platon wollen wir hier gar nicht weiter erwähnen; statt dessen aber eine Probe geben, wie schnell sich unter *Hegel's* Feder das *Allgemeine* ausbreitet und verwandelt. §. 20: „das Product des Denkens, die Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstracte überhaupt. Das Denken, als die *Thätigkeit*, ist somit das *thätige Allgemeine*; und zwar das *sich bethätigende*, indem die That das Allgemeine ist." Und §. 23: „In dem Denken liegt unmittelbar die *Freiheit*, (wie ist das möglich?) *weil es die Thätigkeit des Allgemeinen* (solches *thätige* Allgemeine ist doch wohl kein logisches, abstractes Allgemeines?) *ein hiemit abstractes Sich-auf-Sich-Beziehen, ein nach der Subjectivität bestimmungsloses Bei-Sich-Seyn ist, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Bestimmungen ist.*" Gerade umgekehrt. Das willkührlose Denken, welches bei der Sache ist, und von ihr bestimmt wird, findet seine Ergebnisse mit Nothwendigkeit; und das ist *kein freies* Finden; sondern man muss sich drein ergeben; man muss die Dinge nehmen, wie man sie findet. Es ist auch kein abstractes Sich-auf-Sich-Beziehen, denn es ist kein leeres Brü-

ten; sondern *eine Sache* wird vorausgesetzt, welche gegeben, oder anstatt eines Gegebenen genommen werden muss; auf dieses Gegebene, nicht aber auf Sich, bezieht sich das Denken. Was hat aber dies alles mit dem *Allgemeinen* zu thun; und wohin sind wir durch ein confuses Gedankenspiel gerathen? Begriffe sind allgemein, nämlich in gewissem Grade der Abstraction; aber Begriffe sind kein Thätiges, und kein Freies, und kein Beisich-seyn; *wenn* aber dieselben sich beziehen auf *andre Begriffe*, so ist solches Beziehen ein besonderes Verhältniss, und jede Beziehung erfordert ihre eigne und besondere Untersuchung; das *Sich*-auf-*Sich*-Beziehen endlich gehört ins Fichte'sche Ich! Was wollte denn *Hegel* eigentlich mit seinem thätigen Allgemeinen, welchem vermuthlich ein *unthätiges Besonderes* gegenüber stehen würde? „*Wenn die Demuth oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjectivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Thun zuzuschreiben, so wird das Philosophiren von Hochmuth frei zu sprechen seyn*, indem das Denken dem Inhalte nach in sofern nur wahrhaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist, und der Form nach nicht ein *besonderes* Seyn oder Thun, sondern eben dieses ist, dass das Bewusstseyn sich als abstractes Ich, als von aller Particularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u. s. f. befreietes verhält; *und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.*" Vortrefflich! *Hegel* wird künftig die *allgemeine* Sprache reden; zum Danke dafür wird man ihm *keinen besondern* Scharfsinn mehr zuschreiben. — Aber wir wollen ihm den Ruhm des Scharfsinns gern lassen. Wenn nur die Schärfe nicht zuweilen schartig wäre! Nicht bloss Spinoza's vermeinter Akosmismus, nicht bloss die Allgemeinheit der Begriffe, sondern auch das Eigne der Kant'schen Antinomien ist ungenau aufgefasst. Wahres und Falsches durcheinandermengend sagt er §. 48: „die Kategorien *für sich*, sind es, welche den Widerspruch herbeiführen." (Welchen Widerspruch denn? Giebt es etwa nur *einen?* Gewiss aber nicht die Kategorien *für sich*; diese würden überall nichts bedeuten, ja gar nicht zum Vorschein kommen, wären sie nicht der Ausdruck gegebener Formen der Erfahrung.) „Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen (?) durch die Verstandesbestimmungen (??) gesetzt wird, *wesentlich* und *nothwendig* ist, (soll heissen: unvermeidlich beim Ursprunge unseres Wissens aus unserer Erfahrung;) ist für einen der wichtigsten Fortschritte der neuern Philosophie zu achten. (Der neuern? Wir haben ja nur wiedergefunden, was die Eleaten und Platon deutlich genug sahen und sagten.) Die Ermanglung einer

tiefern Betrachtung der Antinomie veranlasste, dass Kant *nur vier* Antinomien aufführt. Hierbei ist hauptsächlich zu bemerken: *dass nicht nur in den vier besondern, aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen.*“ Darin liegt eine grosse Wahrheit; *Hegel's* Verdienst, indem er sie ausspricht, muss anerkannt werden; und das um desto ausdrücklicher und lauter, je gewisser noch immer die Mehrzahl selbst der Philosophirenden, vollends aber der Naturforscher, vor den gegebenen Widersprüchen, von denen kein Gegenstand der äussern und innern Erfahrung frei gefunden wird, gewaltsam die Augen zudrückt; in der Meinung vermuthlich, *was man nicht sehe, brauche man nicht zu fürchten.* Aber was sollen hier die Kant'schen Antinomien? Sind es widersprechende Begriffe und Gegenstände? Lehrsätze sind es, versehen mit Beweisen; von denen jeder gleich gut scheint wie der andre. Jeder würde also für sich gelten, träte ihm nicht der andere mit gleichen Ansprüchen entgegen. Das ist nicht Wider*spruch* — im Innern, sondern, *wie Kant selbst sich ganz richtig ausdrückt*, Wider*streit* — von Aussen. Diese Unterscheidung ist für die Untersuchung selbst von der höchsten Wichtigkeit. Streitende Partheien, mit gleichen Ansprüchen, weiset man beide zurück; und so macht es auch Kant. Widersprüche wirft man weg, *wenn man kann;* — wenn man es aber *nicht* kann, so beginnt eine weit ernstlichere Arbeit, an die Kant bei seinen Antinomien weder dachte noch denken konnte; und die man von ihm gar nicht lernen, und aus ihm um desto weniger erläutern kann, weil seine Antinomien nur *seine* Ansichten von der Causalität, die er in die *Zeit* geworfen hatte, und von der Materie, die er gänzlich aus dem *Raume* begreifen wollte, charakterisiren; so dass der blendende Schein der für Kant's Zeiten sehr ausgezeichneten *Darstellung* (denn weiter ist es nichts), mit Aufhebung jener irrigen Vorstellung von Causalität und Materie dem grössten Theile nach von selbst verschwindet. *Hegel* aber leitet den Leser, der an Kant's Schriften gewöhnt ist, auf eine ganz falsche Bahn, indem er den Antinomien einen Stempel aufdrückt, der zu ihnen nicht passt. Bei dieser Gelegenheit müssen wir auf den vorigen Punct, auf das Zusammenschmelzen des Allgemeinen mit der Freiheit, und auf die bescheidene Verzichtleistung in Ansehung besonderer Vorzüge zurückkommen. Schon bei Kant, und zwar in dem so wichtigen kategorischen Imperative, zeigt sich die wunderliche Werthbestimmung, das Allgemeine sey das Sittliche, und das

Besondere (wenn Jemand Ausnahmen für sich verlange) sey das Schlechte. *Hegel* hat in seinem Naturrecht (§. 135) über den leeren Formalismus, der hierin liegt, treffend gesprochen; und er hätte leicht finden können, dass *zuerst* die ursprünglichen Werthbestimmungen vorhanden und bekannt seyn müssen, bevor dann *zweitens* aus ihnen nach Möglichkeit allgemeine Vorschriften abgeleitet werden, *welchen zuwider* für sich etwas Besonderes zu verlangen *drittens* Gegenstand eines Vorwurfs ist. Die ursprüngliche Werthbestimmung aber kümmert sich um den Unterschied des Allgemeinen und Besondern so wenig, dass vielmehr in der wirklichen Welt sowohl das Beste als das Schlechteste zu den Seltenheiten gehört, das Allgemeine aber sehr häufig bei dem Gemeinen angetroffen wird, ohne demselben einen Werth geben zu können. Warum nun *Hegel* dennoch das Allgemeine durchgehends als einen Titel des Lobes behandeln möge? — fast möchte man glauben, auch hier liege eine Kant'sche Reminiscenz, von dem kategorischen Imperative, der mit der Freiheit zusammenhing, im Hinterhalte; indessen kann es auch bloss ein Rest des übel angebrachten Platonismus seyn, der mit Spinozismus verschmolzen wurde. Zu einer ausführlichern Kritik wäre die Erörterung dieser Frage von Wichtigkeit: denn hätte *Hegel* beim Anfange seines Philosophirens sich weniger den Vorgängern hingegeben, seine eigene Energie würde weit mehr geleistet haben; so aber, wie die Arbeit vorliegt, muss sie grösstentheils aus den Vorgängern erklärt werden.

Die ganze Hegel'sche Philosophie ist überall nichts Anderes als ein merkwürdiger Durchgangspunct für die Geschichte der Wissenschaft. Sie hat gar keinen Anfang in sich, sondern ist Fortsetzung von etwas Früheren; und Moment für etwas Künftiges. Wer das nicht glauben will, der fange an, wenn er kann, beim Anfange der Logik. „Das Seyn ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seyende, in ihrem Unterschiede *Andere* gegen einander, und ihre weitere Bestimmung, die Form des Dialektischen, ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seyenden Begriffs, und zugleich das *Insichgehn* des Seyns, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explication des Begriffs in der Sphäre des Seyns wird eben so sehr die Totalität des Seyns, als damit die Unmittelbarkeit des Seyns oder die Form des Seyns als solchen aufgehoben wird." So lautet der erste Paragraph der ersten Abtheilung der Logik. Ist es möglich, dass irgend Jemand hier *anfange*, etwas zu verstehen? — Aber wir können helfen. Beginnen wir einmal beim

§. 213; überschrieben: *die Idee.* Hier lesen wir: „*die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität.*“ Da erkennen wir sogleich Fichte's Ich. Weiter: „die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objectivität dem Begriffe entspricht, — nicht äusserliche Dinge meinen Vorstellungen; dies sind nur *richtige* Vorstellungen, die *Ich Dieser* habe. In der Idee handelt es sich nicht um Diesen, noch um Vorstellungen, noch um äusserliche Dinge.“ Da erkennen wir den Nothbehelf, womit man der Frage von *eben jenen* „richtigen Vorstellungen,“ und dem *Ursprunge* ihrer Richtigkeit, auszuweichen gedachte. Ferner: „das einzelne Seyn ist irgend eine *Seite* der Idee.“ Da haben wir das Spinozistische *quatenus;* und wenn wir nun nach Anleitung des wohlbekannten Satzes: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, in die von Spinoza angenommene Einheit des Denkens und der Ausdehnung uns hineinversetzen, so werden schon manche der beigefügten Erläuterungen überflüssig; und es findet sich, dass die Stelle gegen das Ende der Logik weit leichter verständlich ist, als der — wie es scheint, in einiger Verlegenheit wegen des Anfangens niedergeschriebene Anfang. Ueberdies finden wir eben dort ein paar Behauptungen Hegel's, die uns von vorn herein den Fortschritt erleichtern können. Wir sehen z. B. gleich, dass Er selbst den historischen Weg, auf welchem er zu seinen Gewöhnungen gekommen ist, nicht deutlich vor Augen hat; so giebt er uns von dem schon vorhin erwähnten Primat des Allgemeinen im Verhältniss zum Besondern den allerwunderlichsten Beleg, der sich ersinnen lässt; in folgenden Kraftworten: „der Verstand, welcher sich an die Idee macht, verkennt selbst die schon ausdrücklich gesetzte Beziehung, *er übersieht sogar die Natur der copula im Urtheil, welche vom Einzelnen, dem Subjecte, aussagt, dass das Einzelne eben so sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist.*“ Dabei sollen wir ohne Zweifel denken an die gewohnten affirmativen Urtheile, *a ist b*, wo *b* ein weiterer Begriff ist als *a*. Was machen wir nun mit den negativen, *a ist nicht b;* oder mit den particulären: *einiges b ist a?* Ohne Rücksicht auf diese Frage liegen die gemeinen Urtheilsformen so offenbar in der Sphäre des gemeinen Verstandes, dass es etwas anmaassend ist, diesen Verstand über seine Meinung, die er auf *seinem* gewohnten Standpuncte habe, und durch *seine* Redensarten ausspreche, erst noch belehren zu wollen; vielmehr ist es der Philosoph, der hier den gemeinen Verstand gewaltsam missdeutet, um einen Vorwand für seinen Irrthum zu erkünsteln.

Ferner sehen wir, dass der Widerspruch, der in einem Augenblick den Sitz der Wahrheit selbst einnehmen soll, gleich im nächsten Augenblicke als Zeichen der Unwahrheit und als Triebfeder des Uebergehens in das Gegentheil benutzt wird. §. 214: „Wenn der Verstand zeigt, dass die Idee sich selbst widerspreche, — so zeigt *vielmehr* (!) die Logik das Entgegengesetzte auf, dass nämlich das Subjective, welches nur subjectiv, das Endliche, welches nur endlich, *das Unendliche, das nur unendlich* seyn soll, und so ferner, *keine Wahrheit hat, sich widerspricht, und in sein Gegentheil übergeht;* womit dies Uebergehen und die Einheit, in welcher die Extreme, als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.“ *Hegel* weiss also sehr gut, das Widersprechende habe keine Wahrheit, sondern *gehe über* in sein Gegentheil! Was thut denn die Idee? Je nun, sie widerspricht sich; darum unterlässt sie auch nicht, überzugehn in ihr Gegentheil! Mit grösster Offenheit sagt *Hegel:* „Der Verstand hält seine Reflexion, dass die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch enthalte, für eine äusserliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle.“ (Gewiss! Denn es versteht sich von selbst, dass die Widersprüche nicht in den Dingen, sondern nur in unserer mangelhaften Auffassung derselben liegen können. Aber anders will es *Hegel.* Er fährt fort:) „In der That ist dies aber *nicht* eine dem Verstande eigne Weisheit, sondern die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjective vom Objectiven, das Endliche vom Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit, und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstracten Verstand ist, — ist sie eben so ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dies Verständige, Verschiedene, über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Productionen wieder verständigt, und in die Einheit zurückführt.“ Ist sie denn nun fertig? — Nein, hier ist kein Ende, denn: „*indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist,* — sonst wäre sie wieder nur abstracter Verstand, — ist sie das *ewige* Anschauen ihrer selbst im Andern; der *Begriff,* der in seiner Objectivität *sich selbst* ausgeführt *hat;* das Object, das *innere Zweckmässigkeit,* (nach der Kritik der Urtheilskraft!) wesentliche Subjectivität ist.“ Wer nun das noch nicht versteht, der wird freilich in dieser Sphäre nie etwas ver-

stehn. Die Idee hat *keine* Wahrheit; darum geht sie über in ihr Gegentheil; dieses Gegentheil hat *auch* keine Wahrheit, darum stellt sich die Idee wieder her. *Diese doppelte Unwahrheit ist ewig*, und es existirt überall nichts als der im ewigen Cirkel sich selbst suchende und fliehende Widerspruch. Man könnte glauben, *Hegel* gefalle sich in dem Centrum eines so argen Cirkels; aber man würde ihm Unrecht thun; er hat allerdings ein Gefühl von Anstrengung; nur freilich strengt er sich nicht dazu an, herauszukommen, sondern vielmehr sich an dem Puncte, wohin die *Geschichte* der Philosophie ihn gestellt hat, zu halten. Er spricht an mehrern Stellen von *Härte*; z. B. gleich §. 88: „der Satz, *Seyn und Nichts ist Dasselbe*, ist in der That von dem Härtesten, was das Denken sich zumuthet;" und §. 159: „der Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit, oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste;" aber ehe man sichs versieht, sind die Fesseln gesprengt; „das Denken der Nothwendigkeit ist die Auflösung jener Härte; denn — das Denken ist das Zusammengehen Seiner im Andern mit sich selbst, und hiemit die Befreiung." Und nun findet sich auf der Stelle Freiheit, Ichheit, Liebe und Seligkeit bei einander; alle Knoten sind gelöset, alles Harte ist erweicht, alles Feindliche versöhnt; aber leider! auf den fünften Act des Stücks folgt wiederum der erste! Oder, noch schlimmer! Beide Acte fallen in Eins.

Nun wohl (möchte Jemand sagen), wenn nach dem Vorstehenden *Hegel's* Lehre weder Anfang noch Ende hat, so steht sie um desto gewisser in der wahren Mitte der Philosophie. — Wer so spräche, der würde uns die Darstellung dessen, was noch zu entwickeln ist, erleichtern. Wir würden ihm nämlich kurz erwiedern: *Hegel's Vortrag* hat allerdings keinen Anfang; doch dieser lässt sich aus der Geschichte ergänzen; was ferner das Ende des nämlichen Vortrags anlangt, so erscheint derselbe nur zu sehr als abgeschlossen, anstatt dass er Aussichten auf weitere Untersuchungen *ohne* Ende eröffnen sollte. In der Mitte der Philosophie aber steht seine *Lehre* (zusammengefasst mit der, ihr gebührenden, historischen Ergänzung) *gar nicht;* sondern ihre ganz bestimmte Stelle ist der *Anfang der Metaphysik*. Für alle andern philosophischen Disciplinen ist sie von gar keiner unmittelbaren Bedeutung; sie kann in dieselben nur in sofern einfliessen, als der Metaphysik mit Recht oder Unrecht ein Antheil daran beigelegt wird. Nun ist aber die Philosophie schon in alter Zeit zerfallen in drei Wissenschaften, von durchaus verschiedenem Charakter: in die Wissenschaft von der Zusammenordnung der Begriffe überhaupt, — *Logik;* von den Erkennt-

nissbegriffen, — *Metaphysik;* und von den Werthbestimmungen, — *Ethik*, und, ganz allgemein genommen, *Aesthetik.* Unter diesen drei Wissenschaften giebt es nur Eine, die sich auf Widersprüche einlassen *muss;* diese Eine ist die Metaphysik. Hingegen die Logik betrachtet den Widerspruch nicht bloss als etwas Hartes, welches das Denken sich noch allenfalls zumuthen könne, sondern als das absolut-Harte, welches man verwerfe, in der Meinung, es sey weiter nichts damit anzufangen. Derjenige, welcher im §. 115 den Satz der Identität, $A = A$, für ein wahres Denkgesetz nicht will gelten lassen, sondern ihn für *aufgehoben* durch vorgebliche „andre Denkgesetze" erklärt, und den Satz des ausgeschlossenen Dritten geradezu leugnet: hätte, um die wahre Lage der Dinge vor Augen zu stellen, nicht *seiner* Lehre den Namen *Logik* beilegen, auch nicht von Denkgesetzen reden sollen, denen jede Spur des Beweises fehlt, und denen vielmehr die seit Jahrtausenden allgemein anerkannten Denkgesetze im Wege stehn; eben so wenig war es passend, mit der nackten Paradoxie vom reinen Seyn, welches Nichts sey, anzufangen: denn die zwischen eingeschobene Bemerkung, *es sey die reine Abstraction*, taugt hier gar Nichts, weil Abstractionen nicht fähig sind Widersprüche zu entschuldigen. Sondern *Hegel* musste sich gerade auf das Gegebene, das heisst, auf die Erfahrung berufen, welche allen Erkenntnissbegriffen zum Grunde liegt. *Den Dingen, die wir kennen oder zu kennen glauben, klebt das Werden und das Scheinen an.* Hievon ausgehend, als von einer *Thatsache*, konnte er unternehmen, sich gegen die Logik in Opposition zu stellen. *Denn diese Opposition zwischen dem Gegebenen und der Logik ist wirklich vorhanden; und die Kenntniss derselben ist der Anfang der Metaphysik.* Keineswegs aber ist es die *Mitte* der *Philosophie*. Zuvörderst behält die Logik ihre eigenthümliche Evidenz; das Gegebene sammt den ihm angehörigen Erkenntnissbegriffen mag seyn was es will. Ferner, die gesammten Werthbestimmungen, die ganze Ethik und Aesthetik, haben sich seit ein paar Jahrtausenden durch ihre, ihnen selbst inwohnende Evidenz von der Metaphysik losgerissen; und es ist ein völlig vergebliches Beginnen, sie unter die Bothmässigkeit der letztern irgendwie, vollends gar durch den falsch gebrauchten Namen *Logik*, zurückführen zu wollen. *Diejenigen, welche solchen Verkehrtheiten anhängen, können nur bloss sich, und der Philosophie, in deren Namen sie sprechen, das öffentliche Zutrauen entziehen; denn Logik und Ethik sind schon längst Gemeingut geworden, dessen Verwaltung gar nicht von den Schulen der Philosophen abhängt.*

Dieses nicht einsehen zu wollen, heisst bloss, die eigne Unklugheit zur Schau stellen. Dagegen nun sind zwar Naturphilosophie und Psychologie allerdings, wissenschaftlich genommen, von der Metaphysik abhängig. Aber es giebt noch andere Natur- und Seelen-Forscher, ausser den Metaphysikern. Diese Andern wollen Gegenstände der Erfahrung erkennen; und kümmern sich nicht um widersprechende Begriffe. Die natürliche Folge ist, dass *Hegel* hier zwei sehr mächtige Gegenpartheien findet. Wird er bei den Naturforschern etwas ausrichten, wenn Er, der aus der „*trüben Verwirrung in Kant's Anfangsgründen der Naturwissenschaft*" (§. 98) gar nicht heraus gegangen ist, — der noch immer die Repulsion voranstellt, noch immer den Fehler in der Repulsion durch die Attraction (von der vielmehr ausgegangen werden musste) wieder gut machen, eben hiemit aber den Widerspruch zwischen beiden nicht etwa lösen, sondern recht hervorheben will, — weiterhin sogar (im §. 249) die Natur einer *Ohnmacht* anklagt, so dass sie den Begriffsbestimmungen nicht getreu bleibe, und ihre Gebilde nicht jenen gemäss zu bestimmen und zu erhalten vermöge, — den Physikern erzählt, beim Magnetisiren eines Eisenstabes verliere derselbe sein Gleichgewicht, indem der *eine* Theil, ohne sein Volumen zu ändern, *schwerer* werde (§. 293 steht wörtlich: „die Materie, deren Masse nicht vermehrt worden, ist somit *specifisch schwerer* geworden" — nämlich durchs Magnetisiren, dessen Wirkung *nicht* an die Richtung der Schwere gebunden ist, wenn es schon zufällig mit ihr zusammentrifft!); wenn er ferner bei Gelegenheit der Bewegung sagt: „*es ist dies der Widerspruch, und er existirt hier materiel*"; und wieder auf die Schwäche des Begriffs in der Natur zurückkommend, das Thierleben überhaupt für ein *krankes*, so wie sein Gefühl für ein unsicheres, angstvolles, unglückliches erklärt (als ob alle Thiere in den Marterkammern der Physiologen eingesperrt wären!); wenn er endlich den Aerzten sehr positiv die Lehre giebt: „*Der Hauptgesichtspunct, unter welchem die Arzneimittel betrachtet werden müssen*, (die bekanntlich bei weitem nicht alle in den Magen kommen!) *ist der, dass sie ein Unverdauliches sind*"*!* Was werden die Naturforscher mit solchen tapfern Behauptungen anfangen? Sie werden sagen: wir haben schon genug damals vernommen, als wir hörten, die Natur sey der unaufgelösete Widerspruch.

Nicht im geringsten mehr Hoffnung aber hat *Hegel*, bei den Psychologen durchzudringen. Wir wollen hier die mathematische Psychologie recht gern bei Seite lassen, ganz andre Mächte

sind zu bezwingen. Sokrates, Locke, Kant, und wer weiss wie viele andere, werden als Auctoritäten aufgeboten, um eine Psychologie, oder doch eine gewisse Selbsterkenntniss, geltend zu machen, welche gegen die Metaphysik gerade so tapfer ist, als *Hegel's* Metaphysik gegen die Logik. Diese Psychologie, die noch erst ganz neuerlich, in sehr verschiedenen Formen und Schulen, sich selbst so wenig kennt, dass sie sich sogar selbst für die ächte Metaphysik hält, — ruhet nicht minder als ihr Gegner *Hegel*, auf historischem Boden; daher wachsen auch ihre Meinungen, aller Widerlegung trotzend, immer frisch hervor. Was gedenkt denn *Hegel* dieser Psychologie entgegenzustellen? Etwa seinen planetarisch lebenden Naturgeist; oder lieber die besondern Naturgeister, welche den geographischen Welttheilen correspondiren, und die Verschiedenheit der Rassen ausmachen; oder endlich die Localgeister, die sich in Körperbildung und Beschäftigung, in den mancherlei Tendenzen der Völker-Charaktere zeigen? Wir möchten ihm rathen, sich auf dies Geister-Heer nicht zu verlassen; denn hier ist *geistige Natur;* jene Psychologen übersteigen aber recht geflissentlich die Natur; und alles Natürliche im Geistigen ist ihnen ein Gräuel; draussen im Raume, so lautet ihr Befehl, soll die Natur bleiben. Also wird *Hegel* nicht *die Geister*, sondern *den Geist* citiren, von welchem er rühmt: „*der Geist ist eben dies, über die Natur und natü liche Bestimmtheit überhaupt erhoben zu seyn*“; wobei wir der Sicherheit wegen anzeigen müssen, dass wir jene Naturgeister und Localgeister aus §. 393 und 394, hingegen diesen übernatürlichen Geist aus §. 440 (nicht gar weit von jenen) abgeschrieben haben. So sehr nun der letztere den erwähnten Psychologen willkommen seyn möchte: so erinnern wir uns doch noch jener schon angeführten Aussage, nach welcher, indem die Natur verschwindet, die Idee zu ihrem Für-sich-seyn gelangt, und ihr Object eben so wohl als das Subject der Begriff ist, — eine Identität eintritt, welche absolute Negativität ist, *dergestalt, dass diese absolute Negativität hinwiederum die Freiheit, und hiemit das Wesen des Geistes ist.* Wie aber könnten doch jene Psychologen die Freiheit als eine Negation begreifen? Gerade in der Freiheit meinen sie das positive Wesen, das An-sich des Geistes zu entdecken; und es fällt ihnen nicht ein, dass man erst die Natur durchlaufen müsse, damit der Geist, als zurückkommend aus der Natur, frei seyn könne. Wiewohl nun hier bei *Hegel* etwas Wahres zum Grunde liegen möchte, so ist es doch in *seinem* Zusammenhange viel zu schwach, um gegen die Psychologen brauchbar zu seyn; es verräth noch

immer den unaufgelöseten Widerspruch, der, wenn er einmal in der Natur festsitzt, sich durch blosse Redensarten nicht mehr austreiben lässt. Dagegen aber ist *Hegel* eine der besten und stärksten Auctoritäten, sobald vom Anfange der Metaphysik die Rede ist. Belastet mit den ächten metaphysischen Problemen, und deren Schwere wohl empfindend, aber auch rüstig tragend, steht *Hegel* wie auf einer Brücke; es scheint, er wolle hinübergehen; nur Schade, man merkt keine Bewegung.

Fassen wir nun Alles zusammen: so finden wir weit weniger Grund zu der Besorgniss, *Hegel* werde zu stark und zu tief auf das Zeitalter einwirken, als zu der entgegengesetzten, man werde sich zu leicht über seine Lehre hinwegsetzen, oder auch, man werde meinen, neben derselben vorbeischlüpfen zu können. Jene erste Besorgniss hebt sich gleich durch die untaugliche, nicht bloss falsche, sondern auch nicht einmal belehrende *Form* seines Systems. Die Dreizahl täuscht hie und da einige Jünger; sonst Niemanden; eben so wenig als die Vierzahl Anderer. Man glaube nicht, dass es damit gehen werde wie mit Kant's Kategorientafel; welche freilich wie ein starres Vorurtheil sich in die Köpfe eingrub; und noch heute gar Manchen aller gründlichen Untersuchung unfähig macht; das rührt bloss daher, weil sie leicht auswendig gelernt wird, und eine höchst bequeme Topik zum Reden ohne Nachdenken darbietet. *Hegel's* System läuft mit seiner Dreitheilung ins Unendliche; daher fehlt bei ihm die täuschende Bequemlichkeit der Uebersicht, das heisst, es *fehlt* bei ihm glücklicherweise ein *grosser Fehler*, durch welchen bei Anderen die Wahrheit viel wohlfeiler käuflich erscheint, als sie ist. Ferner: *Hegel's* Idee erscheint, da sie unmittelbar auftritt, als Hypothese; und muss sich gefallen lassen, als solche geprüft zu werden. Dies wäre nun für sie kein besonderer Nachtheil; (denn auch die sorgfältigste Speculation muss sich gefallen lassen, dass ihre Nothwendigkeit nur den eigentlichen Metaphysikern einleuchten kann, während anderwärts ihr Verfahren nur als ein *mögliches* Denken, ihre Resultate nur als Fragepuncte für Erfahrung und Beobachtung gelten;) wenn nicht Spinoza so nahe bei *Hegel* stände, dass die Vergleichung nicht ausbleiben kann. Nun ist offenbar *Hegel's* Undulationstheorie (nicht kürzer wissen wir das Scheinen in sich und in Anderes, oder die Reflexion dahin und dorthin, zu benennen,) sehr viel bunter, verwickelter, schwerer zu fassen, als Spinoza's ruhig liegende Substanz, die sich begnügt, die Dinge bloss der Möglichkeit nach zu begründen, als ob sie an deren Veränderungen ganz unschuldig wäre. Fragt also Jemand nach einer bequemen Hypothese: so kann *Hegel'n*

leicht Unrecht geschehen, indem Spinoza's *quatenus* leichter auswendig zu lernen und überall anzubringen ist, als *Hegel's* künstliche Reflexion in sich und in Anderes; mithin der Ruhm der Einfachheit, der bei Hypothesen bekanntlich viel gilt, wohl unstreitig auf der Seite des Spinoza seyn dürfte.

Nicht bloss wünschen, sondern der Hegel'schen Schule zu ihrem eignen Vortheil rathen dürfte man daher, dass sie diesen hypothetischen Schein ganz von sich thun, und ihre Lehre geradezu für das geben möchte, was sie ist; nämlich — Empirismus. Natürlich nicht gemeiner, unbefangener Empirismus, wie bei Sammlern und Beobachtern und Experimentatoren; auch nicht staunender, in Prunkreden sich ergiessender Empirismus, wie bei *Schelling*, *Troxler*, *Wagner* u. a. m.; sondern *schuldbewusster*, seine innern Widersprüche laut und freimüthig *bekennender* Empirismus! Dadurch ist sie belehrend; dadurch ist sie die wahre, nicht zu umgehende Vorschule der Metaphysik. Eben dadurch auch kann sie ihre Ueberlegenheit behaupten über jene Psychologen, die im Grunde ihre stärkste Gegenparthei bilden. Denn diesen, die das Was der Seele als Urkraft erkennen wollen, und zwar als Grundkraft des menschlichen Lebens, um daraus die Gliederung desselben, die Wirksamkeit der Seele nach allen Seiten zu begreifen (Rec. schreibt diese Ausdrücke aus einer ihm gerade jetzt zu Gesichte kommenden Literaturzeitung ab,) kann man voraussagen, dass sie, *die nicht einmal Metaphysik und Psychologie zu unterscheiden wissen*, noch froh seyn können, wenn sie bei der Analysis ihres Begriffs von der vermeinten Seele als Grundkraft des menschlichen Lebens, darin *Hegel's* Seyn und Nichts und Werden und Reflexion in sich und Anderes *nachzuweisen* vermögen. Gar mancher Theorie liegen die nämlichen Widersprüche unerkannt zum Grunde, welche aufzudecken und anzuerkennen *Hegel* scharfsinnig und aufrichtig genug gewesen ist. Um aber den Vorzug der Klarheit, welcher *Hegel'n* im hohen Grade fehlt, sich anzueignen, würde der erste nothwendige Schritt dieser seyn, dass er das Problem der Veränderung, welches bei ihm vorherrscht, zu sondern hätte von denen der Inhärenz, der Materie und des Ich. Alsdann würden die Fesseln des Systems, mit denen er sich unnützerweise beladen hat, von selbst springen; und die einzelnen Theile der Untersuchung könnten sehr bald zu ihrer natürlichen Bewegung gelangen. Von den Ansprüchen aber, welche das System noch ausserhalb der Metaphysik macht, ist am besten, zu schweigen; sie werden sich von selbst berichtigen, sobald die Grundübel gehoben sind.

Erziehungslehre, von *F. H. Ch. Schwarz,* geh. KR. u. Prof. zu Heidelberg. In drei Bänden. 2. durchaus umgearbeitete Aufl. Leipzig, 1829.

Niemeyer begann die Nachträge, welche er zuerst im Jahre 1806 seinem berühmten Erziehungswerke als dritten Theil hinzufügte, mit folgenden Worten: „Man *versteht* sich über eine Menge von Gegenständen, sobald man sie im gewöhnlichen Leben, ohne Rücksicht auf ein gewisses System behandelt, über die man sich immerfort *missversteht*, sobald man darüber zu philosophiren und zu speculiren anfängt. Gewiss ist dies auch häufig der Fall bei der Erziehung." Und wir dürfen hinzusetzen: die pädagogische Praxis ertheilt allen denen, die sich lange und anhaltend mit ihr beschäftigen, einen Schatz von gleichartigen, oder doch nahe ähnlichen Erfahrungen und Belehrungen, vermöge deren sie einen gemeinsamen Boden haben, auf dem sie stehen; wodurch es ihnen selbst bei sehr abweichenden Theorien wenigstens leichter seyn muss, sich zu verständigen, als es ausserdem seyn würde. Nicht aber bloss in Erfahrungen, sondern auch in ähnlichen Gesinnungen erkennen sich diejenigen, denen es mit der heiligen Sache der Erziehung redlicher Ernst ist. Heftiges Streiten ziemt sich nicht auf dem Felde der Erziehungslehre. Der Standpunct des ächten Pädagogen ist so hoch, dass er alle Streitigkeiten auf den Feldern des Wissens und Forschens nur als ein Zusammenwirken für die Bestimmung der Menschheit, die mitten im Streite sich selbst erzieht und emporringt, kann gelten lassen. In solcher Meinung nun legt der Unterzeichnete die metaphysische Feder einstweilen bei Seite, und ergreift wiederum die älteste, die er vor langen Jahren geführt hat. Dies geschieht mit der angenehmen Wahrnehmung, welche ihm die vorliegenden Erziehungswerke verschaffen, dass sein Name unter den deutschen Pädagogen noch nicht verschollen ist, daher keine neue Bekanntschaft braucht angeknüpft zu werden.

Bevor jedoch Hr. geh. Kirchenrath *Schwarz* uns in die Geschichte der Pädagogik, um die er sich so grosse und längst anerkannte Verdienste erworben hat, tiefer einführt, sey es erlaubt, einige Griffe in dieselbe zu thun, welche das Folgende erleichtern können. Zu einer Zeit, die uns jetzt glücklicherweise als lange verflossen vorkommt, — im Jahre 1807 — sprach *Fichte* in seinen, für ihn ruhmvollen, und selbst historisch merkwürdigen, *Reden an die deutsche Nation*, Folgendes, fast im Beginn seines Vortrags, mit bestimmter Absicht, den Geist desselben zu bezeichnen: „die Erziehung muss die wirkliche Lebensre-

gung und Bewegung der Zöglinge, nach Regeln sicher und unfehlbar bilden und bestimmen. Wofern jemand einwendet, *der Zögling habe freien Willen*, so antworte ich (*Fichte*), dass gerade in dem Rechnen auf einen freien Willen der erste Irrthum der bisherigen Erziehung, und das deutliche Bekenntniss ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit liege. Sie bekennt, dass sie den Willen, die eigentliche Grundwurzel des Menschen, zu bilden weder vermöge noch wolle und begehre. Willst du über den Menschen etwas vermögen, so musst du *mehr thun* als ihn bloss *anreden*, — du musst ihm *machen*, ihn also machen, dass er gar nicht anders wollen könne, als du willst, dass er wolle.“ Und *Niemeyer*, sich auf Erfahrung stützend, sagt sanfter, doch deutlich in dem oben angeführten Aufsatze: „*es ward aus dem Erfolge gewiss*, dass eine Einwirkung des Menschen auf den Menschen, unbeschadet der Freiheit und Selbstständigkeit des Vernunftwesens, möglich sey, welche zwar nie die Natur umschaffen, oder vernichten, aber wohl die Art und den Grad der Ausbildung der natürlichen Anlagen und Kräfte bestimmen könne.“ Gehen wir weiter zurück bis auf *Rousseau*, (welchem, nebst *Locke'n*, in der Vorrede zu *Campe's* grossem Revisionswerke ausdrücklich der Ruhm des *Vorgängers* beigelegt wird, denn es heisst dort von beiden, *sie machten Bahn, wir Andern folgten*,) so findet man, statt aller Erwähnung der Freiheit, eine dreifache Erziehung, durch die Natur, durch die Gegenstände und durch die Menschen; aus deren Vergleichung sich das Resultat ergiebt, dass nach der erstern, weil wir sie nicht in unserer Gewalt haben, sich die beiden andern Erziehungen richten müssen, damit in dem Erzogenen kein Widerspruch entstehe. „*Chacun de nous est formé par trois sortes de maitres. Le disciple dans lequel leurs diverses leçons se contrarient, est mal elevé, et ne sera jamais d'accord avec lui-même. Celui dans lequel elles tombent toutes sur les mêmes points, et tendent aux mêmes fins, va seul à son but, et vit conséquemment. Celui-là seul est bien elevé.*“ Diese, an das stoische ὁμολογουμένως ζῆν geknüpfte Erklärung wird jeden Pädagogen hinreichend an die ferneren Vorschriften *Rousseau's* erinnern, nach welchen an die Stelle aller Willkühr lediglich die Nothwendigkeit, und die unvermeidliche Ergebung in sie, treten soll. Wie sehr nun auch dies mit *Fichte's* obiger Forderung zu contrastiren scheint: so sieht man doch immer die *Bildsamkeit* des Zöglings vorausgesetzt, *ohne welche Voraussetzung kein Erzieher sein Werk angreifen kann*. Alsdann aber knüpft sich an dies erste Postulat bei allen Pädagogen die doppelte Frage: erstlich, wozu soll der

Zögling gebildet werden? zweitens, durch welche Mittel? Das heisst, die Pädagogik ruft einerseits die *Ethik*, andererseits die *Psychologie* zu Hülfe. Nach den verschiedenen Meinungen, welche in diesen beiden Wissenschaften herrschen, kommen nun die verschiedensten Ansichten hervor; wiewohl oft die Verschiedenheit mehr in der Schulsprache jedes Zeitalters, als in der wirklichen Geistesrichtung der Pädagogen liegt; daher man sich leicht versucht finden kann, die Differenz grösser zu schätzen als sie ist. Durchgehends (schon vom *Platon* an gerechnet) sieht man die Pädagogen sich vorzugsweise gegen die auffallendsten Verkehrtheiten ihrer Zeit stemmen; denn gerade diese wollen sie durch bessere Erziehung gehoben wissen. Dabei aber nehmen sie, wie sie nun eben können, die Zeitphilosophie zu Hülfe. Zwar erinnern wir uns nicht, bei älteren Pädagogen die Behauptung gelesen zu haben, „*die Psychologie, als eigne Doctrin, müsse gänzlich wegfallen, und sie müsse künftig nur einen Abschnitt der Physiologie bilden*" (man sehe die zu Innsbruck herauskommende medicinisch-chirurgische Zeitung, 1. Band vom Jahre 1831, S. 46); allein was irgend an verschiedenen Meinungen zwischen diesem Extrem einerseits, und dem *Fichte*'schen Idealismus oder auch der Platonischen Ideenlehre und der *Leibnitz*'schen Monadologie andrerseits, in der Mitte liegen kann, das ist ohne Zweifel irgend einmal von Einfluss auf die Ansicht der Pädagogen gewesen; und heutiges Tages müssen wir darauf gefasst seyn, auch einmal zur Abwechslung einen Physiologen als Erziehungslehrer auftreten zu sehen, der uns zeige, durch welche diätetische Mittel man vom Gehirn ausgehend, oder gar von den Nerven der Extremitäten und von den Lebensfunctionen der Haut anfangend, den Willen der Zöglinge so reguliren müsse, wie die obige Forderung *Fichte's* es vorschreibt. Die Folge solcher zum Erschrecken weit aus einander gehenden Theorien ist immer die, dass die Praktiker sich in ihren *Erfahrungskreis* zurückziehen, und die fremdartigen Ansprüche, welche draussen erschallen, nach Möglichkeit ignoriren. Nur kann der praktische Erzieher niemals *blosser* Empiriker werden; das verhindert die Natur seines Geschäfts. Hat er mit der Zeitphilosophie gebrochen, so sucht er seine Zuflucht nicht lediglich bei der Erfahrung, sondern zugleich bei der Religion.

Die Beziehung dieser Vorerinnerungen auf das berühmte Werk des Hrn. *Schwarz* würde von selbst klar seyn, wenn Hr. *Schw*. auch nur in dem, sehr mässigen, Grade Empiriker wäre, wie *Niemeyer* es war. Allein solche Männer, die in der Pädagogik etwas Ausgezeichnetes leisten, werden immer wenigstens

die *Gemächlichkeit* des blossen Empirismus als etwas ihrer kaum Würdiges betrachten. Von Hrn. *Schw.* sowohl als von demjenigen Vorgänger, dem er sich am liebsten anzuschliessen scheint, dem unvergesslichen Verfasser der *Levana* (welcher sogar der ersten, mathematisch-psychologischen Abhandlung des Unterzeichneten eine überraschende Aufmerksamkeit zuwendete), ist es bekannt genug, mit welcher Sorgfalt er die philosophischen Systeme, deren Wechsel er erlebte, beobachtet, und theilweise zu benutzen versucht hat. Wieviel er jedoch auch andererseits seinem Leser an empirischen Hülfsmitteln darbietet: dies wird aus dem Berichte über das Werk deutlich hervorgehn; so dass, von Gemächlichkeit weit entfernt, vielmehr ein äusserst vielseitiges Bemühen, die Pädagogik mit *jedem* möglichen Lichte zu erhellen, dem Werke zum Ruhme gereicht.

Die ersten beiden Bände (die zwar nur als Ein Band gezählt sind, aber doch zusammen die grössere Hälfte des Ganzen ausmachen,) beschäftigen sich mit der Geschichte der Erziehung. So ist in dieser umgearbeiteten Auflage, was früher das Letzte war, in den Vordergrund gestellt worden; ohne Zweifel deshalb, weil der Vf. in dieser empirischen Masse eine Stütze für seine Theorie gewinnen wollte. „Wir müssen erst sehen (sagt die Vorrede), was bis jetzt geschehen ist, und wie wir zu unserer Bildung gelangt sind, bevor wir erkennen, was wir zu thun haben, um unsere Kinder gut zu bilden und zu erziehen. Nach dieser Einrichtung wird auch Manches abgekürzt, indem in der Lehre selbst nur auf das *verwiesen* zu werden braucht, was sich in der Geschichte vorfindet.“ Hierauf folgt sogleich eine Erklärung in Ansehung des eigentlichen Lehrvortrags. „Der zweite Band soll nicht in strengem Sinne *System* heissen, denn das ist in einer solchen *Erfahrungswissenschaft* und Kunst nicht möglich, sondern bedurfte nur einer mehr wissenschaftlichen Eintheilung, welche das Einzelne möglichst an seinen rechten Ort stellt, und hiemit, zugleich *auf das in der Geschichte Angegebene sich beziehend,* kürzer wird als vorher, ohne gerade schwächer oder ärmer zu werden.“ Ungeachtet dieser Erklärungen wollen wir uns aber doch, zum Vortheile des Vfs., daran erinnern, dass er bei der ersten Ausarbeitung dieser Geschichte der Erziehung, sie nicht darauf eingerichtet hatte, an der Spitze des Ganzen stehend dem Hauptvortrage eine Stütze zu gewähren; denn wäre das letztere ursprünglich beabsichtigt worden, so möchte wohl der Zuschnitt der Arbeit merklich anders ausgefallen seyn. Es erzählt uns nämlich der erste Theil mancherlei Vorweltliches, Indisches, Chinesisches, Persisches u. s. w., was theils ander-

wärts her bekannt, theils wie natürlich höchst unvollständig ist, weil man eben nicht mehr davon weiss; ja dies geht grossentheils auch noch bei Griechen und Römern so fort, wo z. B. Achill und Astyanax aus der Ilias als Zögling und Sohn in Betracht kommen. Bei den Römern ist die Rede von Ehegesetzen, von der *patria potestas* u. s. w. in einer Ausführlichkeit, die gerade nicht unwillkommen seyn mag. doch aber zur Entscheidung oder auch nur Beleuchtung heutiger pädagogischer Fragen nichts beiträgt. Im zweiten Theile muss man sich durch allerlei wenig anmuthige Dinge, wie von fahrenden Schülern, Bacchanten, *trivium* und *quadrivium* u. dgl. hindurch arbeiten, die ihr historisches Interesse haben, auch wohl ein gerechtes Vergnügen über den heutigen bessern Zustand des Unterrichts und der Erziehung gewähren; aber nicht zu unserer Belehrung da, wo wir in pädagogischen Zweifeln befangen sind, helfen können. Rec. hoffte gegen das Ende des zweiten Theils die höchst wichtige Periode seit *Locke* ausführlich behandelt, die historische Fortbildung der bedeutendsten Meinungen, und eine möglichst gerechte Charakteristik der einflussreichsten Pädagogen, entwickelt und aufgestellt zu sehen; weil hier endlich dasjenige an die Reihe kommt, was noch unter uns fortwirkt; aber hier möchte doch in der That selbst eine billige Erwartung unbefriedigt bleiben. Blicken wir nun in den zweiten (eigentlich dritten) Band hinein: so kommt uns eine andere empirische Masse entgegen; Hr. *Schw.* hat nämlich von den Physiologen manches entlehnt, namentlich von *Rudolphi;* aber auch hier ist die Hauptfrage: *wozu dient das dem Erzieher? In welchem Verhältnisse steht es zu den praktisch wichtigen Fragen, die dem Erzieher und Schulmann jeden Augenblick vorkommen? Hilft es uns, die Zeit für eine nöthige Lection richtiger zu wählen? Tröstet es uns, oder auch, warnt es uns, wenn hier langsame Fortschritte des Schülers, dort verspätete Kindereien des Jünglings, anderwärts wohl gar bösartige Züge anstatt reiner Kindlichkeit, eine Gefahr anmelden, deren Grösse zu schätzen uns schwer wird?* Und Hr. *Schw.* redet noch auf S. 123 dieses Bandes vom Athmen, Gähnen, Seufzen, Weinen, Lachen, Wimmern (*vagitus*), Zittern, Niesen, Räuspern der kleinen Kinder! Man möchte fragen, ob er jenen Physiologen, welche auf Eroberung der Psychologie ausziehen, etwa auch die Pädagogik habe zuführen wollen? — Allein dem ganzen Zusammenhange gemäss kann eine so nachtheilige Auslegung nicht Ernst seyn; es ist nur eine gewisse Unverhältnissmässigkeit zu bemerken; und (damit nichts verfehlt werde) ein misslingendes Bestreben, durch einen angehäuf-

ten Reichthum des empirisch Gegebenen Ersatz zu schaffen für mangelnde psychologische Untersuchung. Das aber ist eben das Unglück, dass die grösste Fülle der bloss empirischen Gelehrsamkeit uns stets arm, und bei der pädagogischen Praxis in Verlegenheit lässt, so lange es uns nicht gelingt, durch richtige Begriffe in die Tiefe der Gemüther hineinzuschauen. Ob die am Ende des Werks hinzugefügten Belege (Entwickelungsgeschichten u. s. w.) mehr helfen, muss Rec. wenigstens bezweifeln. Möge aber das gesammte empirische Material für Andere noch so interessant seyn, wir können hier, da für die Hauptsache der Raum zu sparen ist, nur ganz kurz Folgendes davon sagen:

In der Einleitung wird der beiden Grundansichten der Geschichte der Menschheit gedacht, deren eine nur Verschlechterung, die andere nur Veredlung sehen will. Beide sind einseitig. Die Menschheit ist nicht etwa ein dem Urlichte entquollener Strom, der immer weiter in tieferer Dunkelheit erlischt, noch ein aus dem Urschlamme aufgährender Lichtquell: sondern sie steht durchaus in der Hand der ewigen Liebe, welcher der letzte Mensch so nahe ist als der erste. Aus dem dunkeln Alterthume scheinen bildende Stämme hervor. Der Charakter der Modernen ist Trennung, hingegen der des Alterthums ungeschiedene Grösse. Bildung war Anfangs meist das Eigenthum eines Stammes oder Standes; später wurde sie Gemeingut. Daher erst *geschlossene*, dann *freigegebene* Bildung. Erziehung ferner setzt einen gewissen Zustand schon vorhandener Bildung voraus; dieser, aus dem ganzen Volksleben zu erkennende Zustand muss überall zuerst betrachtet werden. Daher folgende Anordnung: *Erster* Theil, alte Welt. *Erste* Abtheilung: geschlossene Bildung. Hier von den bekannteren Völkern Asiens und Afrikas. Ueberall zuerst von der Bildung, dann von der aus ihr hervorgehenden Erziehung: denn die Jugend wächst in der Nationalbildung heran. *Zweite* Abtheilung: eröffnete Bildung. Hier von den Israeliten, als dem Offenbarungsvolke. Bei ihm war das Band zwischen Eltern und Kindern vorzüglich fest geknüpft; die Volkserziehung erwuchs aus der häuslichen, und war durchaus religiös. Von den Prophetenschulen ist zu wenig bekannt. Sie waren Privatanstalten; an dem Pythagoräischen Bunde findet sich etwas Aehnliches. Nach dem Exil gab es eigentliche Gelehrtenschulen, aber auch mit Verschiedenheit der Secten. Nach der Zerstörung Jerusalems blüheten mehrere hohe Schulen an verschiedenen Orten. Nun folgen die Griechen: „Athen ist auch unsere Studienstadt, der Ionische Himmel unsere Erheiterung.“ Die Griechischen Bildungskreise werden bezeichnet durch ihre

Vorsteher: 1) Homer, 2) Lykurg, 3) Pythagoras, 4) Solon, 5) Sokrates, 6) Platon, 7) Aristoteles. Endlich von den Römern; natürlich bei weitem kürzer als der vorige Abschnitt. Anhangsweise noch von der Musik, als dem höchsten Bildungsmittel der Alten. So weit der erste Band. Der zweite Band zerlegt die Betrachtung der christlichen Welt in zwei Hauptperioden; das *Eindringen* der christlichen Bildung; und das *Freiwerden* derselben. Die erste Periode befasst 14 volle Jahrhunderte; in ihr ist bald Vermischung des Christenthums mit der früheren Bildung zu bemerken, bald Scheidung der beiden Elemente. Hier werden, analog der Anordnung des ersten Theils, erst die höheren Bildungs-Anstalten, dann das Erziehungswesen in der christlichen Kirche abgehandelt. Demnach zuvörderst 1) von der Katechetenschule in Alexandria, 2) episodisch von der Bildung der Araber, 3) von den Kaiserschulen und den Universitäten. Darauf von dem Beginnen des Christenthums im Volksleben, von der Jugenderziehung in Britannien, bei Ost- und West-Gothen, in Deutschland und Frankreich; und von dem Schulwesen nebst der pädagogischen Literatur in diesen Ländern. Wir können uns nicht dabei aufhalten; aber ein paar Worte aus dem Eingange zur zweiten Abtheilung dieses Bandes mögen den Eindruck bezeichnen, den die Bearbeitung jener Zeitwüste auf Hrn. *Schw.* selbst gemacht hat. „Alles Menschliche ist dem Naturgesetze unterworfen, nach welchem der Zeitgeist das, was er hervorbringt, auch wieder mitnimmt. *Der beliebte Gedanke von einer Kindheit, einem Jünglings-Alter, und der Vernunftreife des menschlichen Geschlechts* schmeichelt uns, weil wir *uns* da natürlich in die *letztere* erhoben sehen, *aber er ist nicht richtig, nicht anwendbar auf die Menschen wie sie sind.* Es ist nun einmal Böses im Menschen; und *sein Naturgesetz ist mit seinem Freiheits-Gesetze nicht im reinen Einklange.* Darum findet sich in der Geschichte der Menschheit nicht jene Einheit oder Einfalt, welche die freundliche Begeisterung gern darin schaut. Das Ewige in der Menschheit, das Göttliche giebt derselben ihre Geschichte, aber ihr Exponent ist ein höherer als das Naturgesetz, weil er in dem geistigen Leben liegt. Weil aber dieses in seiner Entwickelung durch die Sünde gestört, und durch die Erlösung wieder hergestellt wird, so betrachtet die Geschichte mit Recht *Christum* als den Mittelpunct, und wir würden vergeblich einen Aufschluss über das Räthsel unsers Geschlechts suchen, wenn uns diese Sonne nicht aufgegangen wäre. Ohne ihn erneuerte sich immer nur die alte Tragödie.“ Müssten wir nur nicht hinzusetzen: selbst mit ihm hat sie sich

seit achtzehnhundert Jahren oft genug erneuert! — Gerade dieser Umstand kann Hrn. *Schw.* entschuldigen, dass er an *diesem* Orte in den falschen Gegensatz zwischen Naturgesetz und Freiheitsgesetz verfällt; wobei die allererste Voraussetzung der Pädagogik, nämlich die *Bildsamkeit* des Zöglings vergessen wird. *Naturgesetze* sind keineswegs bildsam, sondern *starr* wie das Gesetz der Schwere, das sich nicht ändern lässt; *Freiheit* würde *stets wandelbar* bleiben; auf sie zu rechnen ist nicht klüger, als Buchstaben ins Wasser schreiben. Aber die Bildsamkeit ist Thatsache. Vollständiger aufgefasst ist sie *Beweglichkeit des Menschengeistes*, wovon die Geschichte, in allem ihren Aufsteigen und Absteigen, das Schauspiel darbietet. Diese Beweglichkeit mit Lob oder Tadel begleiten, heisst noch keineswegs, ihr wahres Wesen studiren; dazu gehört eine ganz kühle — und zwar mathematische Betrachtung. Aber der Vf. stand an einem Puncte der Geschichte, wo es schwer ist, kühl zu bleiben, und wo es dem Historiker nicht kann und darf zugemuthet werden. Rückblickend auf Karl's des Grossen und Alfred's Bemühungen, das gute Princip, nämlich das Christenthum in Verbindung mit klassischer Literatur, in rohe Völker hineinzupflanzen; trauernd über den theils mangelhaften, theils vergänglichen Erfolg, berichtet Hr. *Schw.*: „von guten Schulen lässt sich seit dem eilften Jahrhunderte bis zum sechzehnten gar nicht mehr reden; — das gemeine Schulwesen versank aufs allertiefste, — es kam schnell im Verfalle des Schulwesens aufs äusserste; — die Geistlichen konnten oder mochten nicht mehr helfen." — Wer einen solchen Bericht über so lange Jahrhunderte ohne Theilnahme abstatten würde, der wäre nicht, wie es seyn muss, kühl durch Selbstbeherrschung in wissenschaftlicher Abstraction, sondern kalt und herzlos in seinem innersten Wesen. Das vorliegende Werk aber hat die rechte Lebenswärme, die einer historischen Darstellung natürlich inwohnt, und eine Probe ihrer Gesundheit ausmacht. Noch um eines andern Umstandes willen haben wir die obige Stelle ausgehoben. Es zeigen sich darin die Vorboten des Streits zwischen Hrn. *Schw.* und einem grossen pädagogischen Schriftsteller, der auf seine Leser einen sehr tiefen Eindruck zu machen pflegt, nämlich *Rousseau*. Dieser beginnt mit den berühmten Worten: „*Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses, tout dégénere entre les mains de l'homme: il ne veut rien tel que l'a fait la nature, pas même l'homme.*" Hier wird die Natur als das gute Princip betrachtet, hingegen die freie Willkühr des Menschen als das Princip des Bösen. Man glaube nicht, dass der Gegensatz zwischen beiden

Schriftstellern sich heben liesse, indem man die Natur auf den Schöpfer zurückführte, und dagegen das Freiheitsgesetz von der Willkühr schiede. Vielmehr ist das Freiheitsgesetz (anstatt der praktischen Ideen) ein Kantianismus, der Hrn. *Schw.* eben so gewiss zu seinem Schaden anklebt, als dem *Rousseau* die falsche Voraussetzung, alles *Natürliche*, also auch die Kinder, seyen *von selbst gut*, und man brauche nur äussern Zwang und äussere Künstelei wegzunehmen, um sie gut heranwachsen zu sehen. Ja es scheint, Hr. *Schw.* sey ganz auf dem Wege, sich die Freiheit im *Kant*'schen Sinne als die wahre, eigentliche, innere *Natur des Menschen* vorzustellen; und diese würde ihn der Meinung *Rousseau's* gerade in die Hände geliefert haben, wenn nicht die Theologie ihn gewarnt hätte durch ihre Lehre von der Sünde. Aber eine solche Warnung hätte in diesem Puncte nicht nöthig seyn sollen; der richtige Begriff von der *Bildsamkeit* ist nicht nur den gewöhnlichen, sondern auch den Kant'schen Freiheitsbegriffen so durchaus entgegen, dass sogar *Fichte*, der strengste Freiheitslehrer, in dem Augenblicke, da er von Pädagogik schreiben wollte, zu der Aeusserung getrieben wurde, die wir gleich Anfangs schon anführten. Und da nun einmal eine *hier* fremdartige Warnung nöthig wurde, so drang sie wohl zu tief ein, wie wir sogleich mit Mehrerem zeigen werden; sie macht Hrn. *Schw.* etwas zu streng gegen *Rousseau* und gegen Alles was an ihm hängt. Jedoch in diesem Falle ist Strenge, selbst wenn sie hin und wieder an Ungerechtigkeit streifen sollte, immer noch besser, als die verderbliche Nachgiebigkeit und Befangenheit in *Rousseau's* pädagogischen sowohl als politischen Vorstellungsarten, womit man den geistreichen, *auf der Oberfläche* hellsehenden Mann, so oft als einen eigenthümlichen Denker und Forscher geachtet und dargestellt hat.

Nachdem der Vf. aus der Zeit vor der Reformation theils von der Italienischen, theils von der Niederländischen Bildungsschule gesprochen (dort von *Petrarca*, hier von *Geert Groote* beginnend, und die Schule von Deventer mit ihren Sechsmännern ausführlicher beschreibend), folgt nun, wie natürlich, *Luther*, dann *Zwingli* und *Melanchthon;* und nächst diesen empfangen *Sturm* und *Trotzendorf* ihre Ehrenplätze. Bei *Sturm* finden wir nun schon mehr pädagogisch Interessantes. Er hatte seine Schule in *zehn* Decurien getheilt, und zum Durchlaufen einer jeden *ein Jahr* bestimmt; Sprach- und Sachkenntnisse wurden verbunden; dramatische und dialogische Stücke wurden (wie es *Sturm* schon in Löwen gesehen hatte) von den Schülern theatralisch gesprochen; die statarische Lecture der Klassiker zu-

gleich mit der cursorischen betrieben; der Homer wurde gelesen; es gab schriftliche Uebungen im Griechischen. *Sturm* hatte für Alles Methodenbücher gemacht. *Er ging vom Anschaulichen zum Begriffe, von der Sache zum Worte, und durch das Wort wieder tiefer in die Sache.* Aber — er klagte, dass ihn das Zeitalter nicht verstehe. *Trotzendorf's* Schule hatte, wie es scheint, mehr künstliche Belebung; sie war eine Römische Republik, mit Consuln, Senatoren, Censoren, er selbst war *dictator perpetuus.* Es gab *nur sechs* Klassen; aber jede war in *tribus* getheilt, mit Quästoren an der Spitze. „*Hätte man den grossen Methodiker Sturm in neuern Zeiten studirt* (sagt der Vf.), *so konnte der Streit über Humanismus und Philanthropinismus kaum entstehen; denn Sturm hatte Grundsätze vorgelegt, wie sich Realien und Idealien im Knaben- und Jünglings-Unterrichte verbinden; ob sie gleich nie auf befriedigende Art sind ausgeführt worden.*" Möchte doch der Hr. Vf. sich hierüber weitläuftiger ausgelassen haben; besonders mit Berücksichigung des Umstandes, dass im sechzehnten Jahrhunderte durch die Klassiker eine erneuerte Geistesbildung erst musste geschaffen werden; und dass dagegen jetzt Mathematik und Naturlehre unermesslich sind erweitert worden, ja dass die Geschichte selbst nicht bloss gewachsen ist, sondern einen ganz andern Anblick gewährt als damals. Was würde der grosse Methodiker heutiges Tages anordnen? Welches Leben würde *nun* durch ihn in die Schule kommen? — Weiterhin werden *Neander, Rhodomann, Heyden, Camerarius, Eoban Hesse, Muretus* u. A. gerühmt, aber nur als Methodiker für Gelehrtenschulen; und Hr. *Schw.* bemerkt gegen das Ende: „man verarge es jenen Schulmännern nicht, wenn sie den Weg (durch die alte Literatur) in ihrer Begeisterung noch zu einseitig ins Auge fassten. Erst die Sache; dann die Reflexion; das ist die Methode der Natur in der Entwickelung der Menschheit." — Weiter werden Benedictiner und Jesuiten *rühmlich* erwähnt. „Der Schüler durchlief im Collegium *sieben* Klassen, *jede auf Ein Jahr berechnet.* Eine „*nicht unpädagogische*" Idee war, dass immer ein Gegenstand zur Hauptsache gemacht wurde. (Rec. ist überzeugt, dass dies zwar nicht durchweg, aber in manchen Puncten der einzig mögliche Schlüssel zu einer richtigen Zeit-Eintheilung des Jugend-Unterrichts ist.) Auch hier kommen übrigens Senatoren, Prätoren, Könige und ein Kaiser unter den Schülern vor. Selbst *Baco von Verulam* verwies auf Jesuitenschulen als auf Muster; treffliche Bemerkungen dieses berühmten Schriftstellers sind hier eingewebt. Z. B.: „Es giebt *zwei Haupt-Metho-*

den; die eine geht vom Leichtern zum Schwerern, die andre übt die Kraft; dort schwimmt man auf Schläuchen, hier tanzt man mit schweren Schuhen; beides ist zu verbinden. *Der Lehrer muss das Individuelle des jungen Menschen genau kennen*" u. s. w. Mit eben diesem *Baco* tritt aber auch die Klage hervor: „dass man sich zuviel mit Sprachen beschäftige, und darüber die Sachkenntnisse, und was für's Leben wichtig sey, vernachlässige; dass die Philosophie, statt nach Wahrheit zu suchen, in den scholastischen Unfug gerathen sey," u.s.w. Nach *Baco* folgen *Ratich*, *Comenius*, *Montaigne*, *Locke*. Hier beginnt das Streben nach besserem Unterrichte in der, über dem Latein vernachlässigten Muttersprache; nach Abschaffung der Gedächtnisskrämerei, nach Erleichterung durch Methoden. Ueber Comenius urtheilt Hr. *Schw.:* „was er zuerst in der Form einer modernen Zeit ausgesprochen, sichert ihm seine Stelle im Tempel des Ruhms unter den Bildnern der Menschheit. Die neue Zeit hat nun einmal Alles vereinzelt; und bedurfte nicht bloss eines neuen methodischen Encyklopädismus, sondern auch einer encyklopädischen Methodik." Minder günstig urtheilt derselbe über *Montaigne;* er findet bei ihm das moderne Aufklärungsprincip: Alles komme auf Verstandescultur an. Ob dieser Schriftsteller so merklichen Einfluss auf *Locke* gehabt habe, wie Hr. *Schw.* anzunehmen scheint, möchte Rec. so lange bezweifeln, bis die bestimmten Nachweisungen vorliegen. Einem *so schlichten* Manne, wie *Locke*, sieht man die wirkliche Selbstständigkeit, die theilweise wohl *Tiefe* heissen darf, so leicht nicht an; und man kann ihm Unrecht thun, ehe man es merkt. Rec. hat sich selbst früher in diesem Falle befunden. Und Hr. *Schw.* spricht: *Locke* wurde dem neuen Sinne ein willkommner Lehrer, der Alles auf dem Boden des gemeinen Lebens suchen, und die Erhebung zum Idealen als Schwärmerei fliehen wollte! Das Nächste, was uns hiebei einfällt, ist, dass *Locke* als anfangender Greis schrieb, in einem Alter, worin der ehrwürdige Mann sich nicht mehr zu *erheben* brauchte, denn er *hatte* sich erhoben; und dass er, wie Hr. *Schw.* selbst sagt, als christlich-religiöser Mann, mitten im Bibel-Studium starb; aber nach allem, was wir von ihm wissen, hat er nicht nöthig gehabt, sich zu bekehren; seine Schriften tragen ganz vorzüglich das Gepräge der innern Ruhe und Einheit mit sich selbst; er starb, wie er gelebt hatte. Hr. *Schw.* aber hat, wenn wir seine Aeusserung recht verstehen, nicht *Locke*, sondern „*den neuen Sinn*" beschuldigen wollen, der *Locke's* Lehren vom Ursprung unsrer Begriffe missdeutete und missbrauchte; und dagegen ist nichts einzuwenden; ausser

vielleicht, dass ein solcher Sinn nicht neu ist, sondern mit geringer Abwechslung stets unter den Menschen anzutreffen. — Jedoch hier kommen wir nun an die Stelle, wo unser Hr. Vf. uns Vieles zu wünschen übrig lässt. Er begnügt sich in etwa zwanzig Nummern, die nicht viel mehr sind als *Theses*, einen kurzen Auszug aus *Locke's* Werk zu geben; seine eignen abweichenden Urtheile fügt er in noch kürzern Parenthesen hinzu; und dies Verfahren nennt er *dergestalt ausführlich*, dass er sich in der Folge bei den neuen Erziehungsweisen nur darauf zu beziehen brauche. Späterhin behauptet er: *die Pädagogik und Didaktik der neuen Zeit ist die Locke'sche, mehr oder weniger folgerecht*. Gesetzt, dem sey also: alsdann war doch wohl Grund genug vorhanden, *Locke's* Lehren erstlich genau zu erörtern, und zweitens sie in ihren spätern Sprösslingen bestimmt zu verfolgen. So aber lernen wir nicht mehr, als dass Hr. *Schw.* und *Locke* über manches Einzelne verschiedener Meinung sind; und wenn etwa der Leser sich mehr auf *Locke's* Seite neigt, so ist *hier* wenigstens nichts gethan, um dies zu verhindern. Freilich kann der Historiker die ältern Zeiten weit unbefangener beurtheilen, als die neuern, in denen er selbst Parthei wird; wer aber die Geschichte benutzen will, um seiner eignen Lehre dadurch Licht zu geben, der ist eben *nicht* Historiker, sondern er hat seine Sache im Angesichte seiner Gegenpartheien durchzuführen. Oder will Hr. *Schw.* als Auctorität gelten: so bestreiten wir zwar dieses ihm keinesweges; allein es ist nicht zu vergessen, dass *Locke's* Auctorität in der andern Wagschale liegt! Die Sache wird um desto bedenklicher, da der Vf. durch die Behauptung: *Rousseau* habe sein System aus den Grundsätzen des *Montaigne* und *Locke* entwickelt (zwar mit Zurückweisung der Anschuldigung von Plagiaten), nun noch den vielgeltenden *Rousseau* in die andre Wagschale wirft, in welche am Ende auch *Campe* und die Erziehungs-Revisoren hineinkommen! Hier wäre es doch wirklich sehr rathsam gewesen, den Streit der Auctoritäten zu vermeiden, der sich niemals lösen lässt, weil die grossen Männer der frühern Zeit, wenn wir sie nicht durch Gründe beschwichtigen, immer wieder von neuem ihre gewichtvollen Stimmen aus dem Grabe hervortönen lassen.

Von den Streitpuncten, die Hr. *Schw.* allerdings in höchst gemässigten Ausdrücken mehr andeutet als berührt, wollen wir hier nur einen einzigen sehr einflussreichen hervorheben, nämlich *Locke's* Empfehlung der häuslichen Erziehung vor der öffentlichen. Der Tadel des Hrn. Vfs. beschränkt sich auf den Vorwurf der Einseitigkeit, und des Gegensatzes mit öffentlichen

Anstalten, wie *Locke* sie nun eben in England in seiner Umgebung vorgefunden habe; allein das klärt die Sache nicht auf. Man vergisst bei diesem Fragepuncte nur zu leicht, dass öffentliche Schulen noch mehr zu thun haben, als zu erziehen. Sie sollen lehren. Sie sollen einen grossen Vorrath von Kenntnissen erhalten und für künftigen amtlichen Gebrauch austheilen. Dies höchst nöthige Geschäft wird sich niemals den pädagogischen Betrachtungen ganz unterwerfen. Nicht aller Unterricht ist erziehend; nicht aller Unterricht *kann* sich den Wunsch, zu erziehen, als seinen Hauptzweck vorsetzen. Da nun dies ein frommer Wunsch war und blieb: so mussten die Pädagogen, um *ihre* Sphäre zu finden, in das Familienleben zurückkehren. Und da fand *Locke* mit sehr richtigem Blicke nicht etwa sogleich den Hauslehrer, sondern den *Hausvater*. An diesen wendet sich seine Rede; ihm weiset er eine Stellung an, durch welche der Erziehungsgehülfe, wenn er jung ist, selbst noch wird miterzogen und vollends ausgebildet werden; denn es liegt *nicht* in *Locke's* Anweisungen, dass man demselben Alles ohne Controle überlassen, wohl aber, dass man den Erfolg seines Wirkens nicht nach der Summe der Kenntnisse, sondern nach der gewonnenen *persönlichen Bildung* des Zöglings schätzen solle. Dieses Aufmerken auf das Individual-Persönliche eines bestimmten Zöglings; dieses Ueberlegen dessen, was aus dem einzelnen, zur Erziehung dargebotenen Subjecte werden oder *nicht* werden könne, ist sehr verschieden von dem Wirken auf die Masse in Schulen, und auf die Nation durch Schulen. Im letztern Falle kommt es nur darauf an, Kenntnisse und Ideen darzubieten; *wer* sie sich aneignet, ist gleichgültig, wenn sie sich nur verbreiten. Aber solches Bestreben ist nicht das eigentlich pädagogische; es erfordert kein genaues Studium der Zöglinge; der Erfolg im Ganzen genügt. Hingegen *Locke's* und *Rousseau's* Zögling ist ein einzelner Knabe. So musste der Standpunct genommen werden, wenn das Eigenthümliche der Pädagogik, gegenüber der Sittenlehre, sein bestimmtes Gepräge zeigen sollte. Wird nun dieser Umstand nicht gehörig beachtet: so entsteht ein Schein des Streits zwischen disparaten Dingen. Welche Pädagogik ist besser, die eines *Sturm* und *Trotzendorf*, oder die eines *Locke* und *Rousseau?* Eine solche Frage darf nicht erhoben, sie darf nicht veranlasst werden; denn sie führt auf Vergleichung ungleichartiger Werthe. Jede ist vielleicht recht an ihrer Stelle; nur die zweite entspricht dem Begriff der Pädagogik genauer als die erste; und ohne die zweite wäre das wahre Wesen der Erziehung nie zu Tage gekommen. *Rousseau* hat die Idee der

öffentlichen Erziehung nicht vergessen, er hat sie wissentlich bei Seite gesetzt. Er verweiset auf *Platon's* Republik, als auf das vortrefflichste Erziehungswerk, was es gebe. Aber bei seinem Widerwillen gegen moderne Staaten wählte er den rein pädagogischen Standpunct, jedoch mit der sehr tadelnswerthen Abweichung von *Locke*, dass er seinen Emile als *Waisen* darstellt, wodurch die Stellung in der Familie, und die vorzugsweise von ihr ausgehende Schätzung des *persönlichen* Werths verdunkelt wird. — Bei Hrn. *Schw.* steht am Ende der Relation über *Locke*, eine Frage, die schwer ins Gewicht fällt. „Ist nicht etwas unsern Augen entschwunden? Wir erblicken nicht mehr jene schön aufknospende Blüthe, worin sich Geist und Gemüth zu entfalten strebte. Hiezu war das klassische Alterthum und das Evangelium eröffnet.“ Könnte *Locke* diese Stelle lesen: würde er wohl dazu schweigen? Er würde sich durch einen hochgeehrten deutschen Pädagogen hart angegriffen finden; und an einer für ihn gewiss empfindlichen Stelle. Vielleicht aber hat sich die Frage bloss verirrt; stände sie dort, wo von *Rousseau* die Rede ist: dieser möchte wohl eher Mühe haben, darauf zu antworten. Unsererseits wünschen wir bloss, aufmerksam zu machen auf die Nothwendigkeit, in einer Geschichte der Pädagogik auch die feineren Unterschiede genau zu beachten. Und möge hiemit wieder gut gemacht seyn, was der Unterzeichnete vor vielen Jahren selbst gegen *Locke* verfehlt hat!

Spener, *Fenelon*, *Franke*, *Zinzendorf* u. A. m., dann *Cellarius*, *Gesner*, *Heyne*, und neuere Philologen, werden so rühmlich erwähnt, dass man von ihnen mehr lesen möchte; von *Rousseau* aber, wiewohl als Diener eines egoistischen Zeitgeistes dargestellt, war wenigstens genug von eigentlich pädagogischem Inhalte zu sagen. Hiemit sich nicht begnügend, erzählt der Vf. auch die Hauptzüge von *Rousseau's* Lebensgeschichte. Wollte er sich hierauf einlassen, so lag es doch wahrlich ganz nahe, an den Hauptpunct zu erinnern, den man bei der Beurtheilung des Mannes nie vergessen darf, nämlich die Verdorbenheit des Zeitalters, in welchem er lebte. Hier muss doch Etwas wenigstens von dem schwarzen Hintergrunde der Sitten und Meinungen erwähnt werden, auf dem *R.* hervorglänzt. Denn sein ganzes Wesen ist nur als Negation, als Stemmen und Sträuben gegen das Schlechte, als Retten aus dem Abgrunde, zu verstehen. Wie aber konnte ihn Hr. *Schw.* einen „*Verächter höherer Bildung*“ nennen? Anstatt sich zu wundern, dass ein solcher Verächter die neue Heloise habe schreiben können, hätte er doch lieber geradezu die Heloise als das redende Zeugniss des tiefen Ge-

müthes und des plastischen Genius ansehn sollen, welches beides, aber gehemmt und verstimmt, in ihm wirkte. Aber mit unserm Hrn. Vf. hat es *Rousseau* durch Einen wesentlichen Punct verdorben, den Hr. *Schw.* selbst in folgender Zusammenstellung berichtet: „Die Kinder sollen nichts auf Auctorität annehmen. Die Phantasie ist die Quelle als Unheils. *Die Aesopische Fabel taugt nichts für Kinder.* Und vollends der Religions-Unterricht für Kinder ist Unsinn." Der eine wesentliche Punct ist natürlich nicht die Aesopische Fabel, sondern der, den frühen Kinderjahren versagte Religions-Unterricht, nämlich in den Augen unseres Hrn. Vfs. Lieset man hingegen den Emile, so sieht man sogleich die weitläuftige Polemik, womit *Rousseau* gegen die Aesopische Fabel zu Felde zieht, in der Meinung, sie werde von den Kindern durchaus *missdeutet* auf eine Weise, welche dem Zwecke des Erziehers zuwiderlaufe. Hätte nun Einer dem Eiferer gegen die Fabel das Uebertriebene begreiflich machen können, was darin liegt, sich vor Missdeutungen zu fürchten, die, *wenn* sie ja vorkommen, eine frühere Verdorbenheit voraussetzen: so würde *Rousseau*, geheilt von seinem Wahn in Ansehung der Fabel, auch andern Begriffen vom Religions-Unterricht zugänglich geworden seyn. Was aber den letztern anlangt, so giebt es hoffentlich keinen einzigen deutschen Pädagogen, der die Nothwendigkeit desselben auch schon für die frühen Kinderjahre nur im mindesten bezweifelte. Die Frage für uns ist nur: wie viel *Rousseau's* Emile dadurch an Brauchbarkeit für uns verliere, dass die Vorschriften für den frühen Religions-Unterricht darin fehlen; — oder, um es anders auszudrücken, ob man die ersten beiden Bände des Emile noch lehrreich finden werde, wenn man sich um den dritten nicht bekümmert? — Und gesetzt, es lege ein Anderer auf die ganze pädagogische Darstellung *Rousseau's* eben nicht viel mehr Werth, als Hr. *Schw.*: ob der eigentliche Grund davon in dem Mangel solcher Vorschriften liegen müsse, die bekannt genug sind, und die man sehr leicht ergänzend hineindenken kann? — Unstreitig hat *Rousseau* eben sowohl auf die deutschen Pädagogen als auf die Politiker in vieler Hinsicht sehr nachtheilig gewirkt; aber worin? und wie? Das lässt sich nicht auf Einen Punct reduciren; er liegt hier und da und dort. Von einem Werke nun, wie das vorliegende, worin die Pädagogik selbst gelehrt, und um sie lehren zu können, durch ihre Geschichte erleuchtet werden soll, dürfte man erwarten, es werde so genau als möglich das *Campe*'sche Revisionswerk, worin vorzugsweise jene Wirkungen sich zeigen müssen, mit *Rousseau's* Vorschriften verglichen. Hätte Hr. *Schw.*

sich dies Verdienst erworben: wir hätten ihm dafür gern den ganzen ersten Band seines Werks geschenkt, von dem wir in der That kaum einen praktischen Nutzen absehen können. Sollte Rec. den Hauptfehler *Rousseau's* kurz bemerklich machen, so würde er dazu einen Punct wählen, dessen Hr. *Schw.* sogar rühmend erwähnt, und der an sich auch recht gut ist: „*In der Geometrie lasse man die Kinder Alles selbst erfinden.*" Wir wollen ihnen die Erfindungen gern gönnen, die sie machen werden; es ist nur Schade, dass die Meisten Nichts erfinden; und dass selbst die Klügsten mit dem *Alles*, was sie erfinden, so viel wie Nichts von der Mathematik wissen, die man lernen muss, weil sie in erstaunenswerther Grösse schon erfunden ist. Kurz: überall (denn hier ist die Geometrie nur ein Beispiel) erwartet *Rousseau*, und erwarten die ihm folgenden Pädagogen viel zu viel von den Kindern selbst; und dabei *unterscheiden sie viel zu wenig die verschiedenen Naturen der Zöglinge.* Das, worauf die Erziehung beruhet, nämlich die Bildsamkeit der Zöglinge, ist nicht genau untersucht worden; es erscheint den Pädagogen bald zu gross, bald zu klein; es ist nicht einmal erfahrungsmässig nach seinen Gesetzen, Gränzen, Bedingungen, Verschiedenheiten, gehörig beschrieben. Darum ist das Verhältniss zwischen dem *Höheren*, was dem Zöglinge *gegeben* werden muss, und zwischen der *Empfänglichkeit*, die man in ihm voraussetzen dürfe, im Dunkeln geblieben.

Von der Unzufriedenheit, welche Hr. *Schw.* mit den spätern Pädagogen äussert, nur noch wenige Proben. *Basedow* ist nach ihm ein Halbgebildeter; sein Streben nach gemeinnütziger Sachkenntniss und nach Weltbürgersinn wird ihm zum Vorwurf angerechnet. Ertrug denn (müssen wir fragen) *Basedow's* Zeit den höhern Staatsbürgersinn? Hr. *Schw.* bekennt selbst: das Zeitalter habe kaum verstanden, sein Werk historisch zu würdigen. *Salzmann's* Institut wurde in der Einseitigkeit des Philanthropinismus niedergehalten. Gab es etwa keine andre, gegenüberstehende Einseitigkeit? *Campe* wirkte durch seinen willkommenen Pedantismus, womit er den Erwerbfleiss über Alles setzte. Ueber *Alles?* Wenn über Poesie, dann etwa auch über Religion? So kennen wir *Campe* nicht! *Pestalozzi* war zu sehr der egoistischen Denkart des Zeitalters hingegeben, *indem sie den einzelnen Menschen in einer von dem Ganzen losgerissenen Kraft zur Freiheit erheben wollte.* Diese Aeusserung fürchtet Rec. nicht einmal zu verstehen. Das Ganze besteht aus den Einzelnen, und durch ihre Zusammenwirkung. Der Erzieher ist nicht Staatsmann; *seine* Wirkung ist desto richtiger, je mehr

sie zunächst auf Individuen, mittelbar aber auf das Ganze geht. *Pestalozzi* endlich hatte, nach dem eignen Zeugnisse des Hrn. Vfs. (welches der Unterzeichnete aus persönlicher Bekanntschaft mit dem merkwürdigen Manne bestätigen muss), seine Idee unter dem Einflusse des Christenthums zu der umfassendsten Liebe für die gesammte Menschheit gesteigert. Wie passt dazu der obige Vorwurf? Aber Hr. *Schw.* macht sich deutlicher. Durch die Elementar-Methode wurde das Kind ganz in die *Selbstkraft* erhoben, um aus sich selbst zu lernen, und alles Dargebotene sich *in höchster Freiheit* anzueignen. *Das* trieb die egoistische Erziehungsweise auf die Spitze. So war *Pestalozzi* der Nachfolger des Genfer Pädagogen. Aber da schlug die Sache auch um. — Gab es, fragen wir, nicht andre Gründe des Umschlagens? Rec. hat sich oft genug, aufs allerbestimmteste, gegen die falschen Lehren von der Freiheit, der Selbstkraft u. s. w. erklärt, aber aus theoretischen Gründen. Wiewohl nun hiemit die theologische Ansicht des Hrn. Vfs. zum Theil zusammentrifft, so dürfte doch nöthig seyn zu erinnern, dass früher, wo von *Spener* und von *Franke* die Rede ist, die Geschichte selbst Hrn. *Schw.* zu folgender Aeusserung vermocht hat (S. 440): „Es war nun einmal das Schicksal, *dem auch das Beste nicht entgeht*, dass die gute Sache der Frömmigkeit durch die einseitige Richtung litt." Endlich kommt noch *Fichte* an die Reihe. „Die Ichheit war freilich dem Zeitgeiste lieb." Ist es wohl passend, bei einem ursprünglich reinspeculativen Irrthum, der nur durch strenge metaphysische Untersuchung kann hinweggeschafft werden, vom Zeitgeiste zu reden? Es ist sehr schlimm, wenn irgendwie der Zeitgeist sich in Dinge mischt, von denen er durchaus Nichts versteht; in Probleme, die gleich den mathematischen, für alle Zeit genau die nämlichen bleiben. — Pflichtmässig müssen wir nunmehr den ausgehobenen tadelnden Aeusserungen des Vfs. die Bemerkung hinzufügen, dass dieselben eben nur *ausgehoben* sind, aus einer Menge von Beweisen der willigsten Anerkennung grosser Verdienste und trefflicher Ansichten seiner Vorgänger. Eben so ist nun auch der Unterzeichnete von den besten Gesinnungen des Hrn. Vfs. vollkommen überzeugt; allein zugleich davon, dass Einseitigkeit des *jetzigen* Zeitgeistes dem vorliegenden Werke nicht fremd blieb; und dass *Mängel des bisherigen speculativen Wissens* grossentheils die Schuld von Fehlern tragen, die von dem Hrn. Vf. aus ganz andern Quellen abgeleitet werden.

Im dritten Bande, welchen der Vf. den zweiten nennt, wird das System der Erziehung vorgetragen. Die Anfangsworte:

„Erziehung ist die sich entwickelnde Menschheit," vollends mit dem Zusatze: „sie ist eine *aus sich selbst hervorgehende* Entwickelung," lassen noch gar keine Verlegenheit besorgen; vielmehr sollte man glauben, nichts werde bequemer seyn, als dem Hervorgehen aus sich selbst nur ganz ruhig zuzuschauen. Aber bald trübt sich der Himmel. Den Aeltern, die das Kind seiner Jugend froh werden lassen, wird bemerklich gemacht, dass sie wohl etwas Besseres zu thun hätten. Auch diejenigen werden getadelt, welche die Bestimmung eines jungen Menschen aus der Eigenheit seiner Anlagen entnehmen. Schon deshalb nun möchte es gut gewesen seyn, den Anfang zu ändern, und die allzuwohlklingende Rede von der *Kraft, die aus dem Kleinsten des Keimes bis ins Unendliche hin sich entfalte,* etwas näher zu den sehr mässigen Erwartungen herabzustimmen, dass aus den meisten Kindern wohl nur gewöhnliche Menschen werden möchten. Vollends schlimm aber wird es weiterhin, wo die drei Systeme wieder hervortreten, auf welche die Geschichte der Pädagogik geführt hat; das pietistische, das humanistische und das philanthropinistische. Denn beim ersten werden wir auf den Satz getrieben: „Heuchelei, und nicht bloss Kopfhängerei, mönchisches, linkisches Wesen, geistlicher Stolz und Verbildung bis zur Caricatur sind die Folgen eines *allzufolgerichtigen* Verfahrens in der Denkart, welche aus dem völlig willenlosen Kinde ein Gotteskind zu machen wähnt. Dem zweiten, welches die Vernunft von der Sprache abhängig macht, dient zur Bezeichnung des Puncts, wohin es führe, ein kurzes Gespräch: also haltet ihr einen Grammatikalfehler für die grösste Sünde? *rem acu tetigisti.* Für das schlimmste aber erklärt der Vf. das philanthropinistische. Diesem legt er den Grundsatz unter: die grösste Sünde ist der Unverstand, und das höchste Ziel der Bildung ist die Klugheit. Da nun alle drei Systeme verwerflich befunden worden: so fragen wir natürlich nach einem vierten. Aber der Weg ist schon im Voraus gesperrt. Denn: „die Beziehung, worin das junge Geschlecht heranwachsen soll, ist entweder die zu Gott, oder zu dem menschlichen Geiste in seiner idealen Erscheinung, oder zum wirklichen Menschenleben." Damit meint Hr. *Schw.* die drei oben angegebenen Systeme *genau* zu treffen; eine Genauigkeit, die nun freilich gar sehr dürfte bezweifelt werden. Der Schluss aber, welcher nicht ausbleiben dürfte, würde so lauten: Soll es Erziehung geben, so führt sie auf eins von den Systemen *a*, *b*, *c*; nun ist *a* verwerflich; *b* desgleichen; und *c* am allermeisten; folglich soll es *keine* Erziehung geben. Statt dessen begnügt sich Hr. *Schw.*, jene drei Erziehungsweisen

einseitig zu nennen. Es hat nicht geholfen, dass schon zwei höchst gewichtvolle Stimmen ihn auf das Mangelhafte seiner Grundlegung zur systematischen Pädagogik aufmerksam machten. *Schleiermacher* sagte ihm, er werde öfter in die Ethik zurückgehen und diese selbst, wenn auch zerstückelt, mit hervorbringen müssen. *Niemeyer*, in dem gleich Anfangs angeführten Aufsatze, bittet ihn, er möge nicht gegen seine eigne frühere Ansicht ungerecht werden. Er aber antwortet ihnen: „Das Wahre ist, dass nur diejenige Erziehung den Namen der *sittlichen* verdiene, welche die wahrhaft *bildende* ist." Er klagt über „*hohle Phrasen von Freiheit, Recht, Pflicht, Schicklich, Sittlich* u. s. w." Was darüber zu sagen wäre, ist anderwärts, und ganz neuerlich wohl deutlich und selbst stark genug gesagt. Hier begnügen wir uns mit einem Worte von *Leibnitz*, welches weit mehr auf die Pädagogen als auf die Philosophen passt: *j'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient.* Wir können nur bedauern, dass die vorhandenen Systeme der praktischen Philosophie auf Hrn. *Schw.* den Eindruck der Unbrauchbarkeit gemacht haben; und müssen für den Augenblick unentschieden lassen, in wiefern auf der einen oder der andern Seite die Schuld gelegen habe. Jedoch giebt es einen Punct, auf welchen wir des Folgenden wegen genauer eingehen müssen. *Schleiermacher's* obige Erinnerung veranlasst Hrn. *Schw.*, die Forderung, Pädagogik durch Ethik zu begründen, mit den Worten zurückzuweisen: „*da möchte leicht der Fall auch umgekehrt gelten.*" Nun ist offenbar, dass diese Umkehrung, wenn sie möglich wäre, noch weiter gehen würde. Soll Pädagogik ihre Hülfswissenschaften, anstatt sie vorauszusetzen, vielmehr selbst hervorbringen: so gilt dies nicht bloss von der Ethik, sondern auch von der Psychologie; ja von der letztern sogar vorzugsweise. Denn was die Ethik anlangt, so ist der schwerste und weitläuftigste Theil derselben, nämlich was man gewöhnlich Naturrecht nennt, also Rechts- und Staats-Lehre, gar nicht in der Hand des praktischen Erziehers, aus dem einfachen Grunde, weil er sich mit *Unmündigen* beschäftigt. Ganz anders verhält sich's mit der Psychologie, wenigstens von ihrer empirischen Seite betrachtet. Hier liegt der allergrösste und bedeutendste Theil des Erfahrungskreises gerade nur in der Sphäre dessen, der viele und verschiedene Kinder zu Jünglingen und Männern heranwachsen sieht. Denn um von dem allmähligen Entstehen unserer Vorstellungsarten, sammt Gefühlen und Begierden, Rechenschaft zu geben, also um zu einer genetischen

Darstellung zu gelangen, muss der Psycholog stets zu den Kindern zurückschauen. Deshalb vorzüglich verlangte der Unterzeichnete schon vor vielen Jahren (in seiner allgemeinen Pädagogik), die einheimischen Begriffe der Pädagogik möge man selbstständig cultiviren, und sie zum Mittelpuncte eines Forschungskreises machen. Aber dazu gehört reine Beobachtung, fern von Erschleichungen. Von *Keimen*, die sich erst künftig entwickeln sollen, erfährt der Erzieher nichts. Das Künftige, was man in die Kinder hineindenkt, ist nicht das Gegenwärtige, was man erfährt. Die Gründe der Wirksamkeit wollen tiefer erforscht seyn. Unser Vf. selbst scheint in der Zurückweisung vereinzelter Seelenvermögen (nach seiner Aeusserung auf S. 28) mit dem Unterzeichneten einverstanden. Daran liesse sich Vieles knüpfen, was sich auf die im zweiten Abschnitt aufgestellten Vorbegriffe bezieht, und wovon hier nicht ohne grosse Weitläuftigkeit könnte geredet werden. Wozu auch würde es dienen, hier z. B. über die Polarisirung zu sprechen, welche §. 20. dem Grundtriebe beilegt? Wir wollen dies gern als eine Aufmerksamkeit betrachten, welche Hr. *Schw.* der Philosophie, wie sie nun ist oder war, erwiesen hat; er drückt sich überdies behutsam genug aus, indem er sagt: der *unbekannte* Grundtrieb *scheine* sich zu zerspalten. Und indem er diese Zerspaltung benutzt, um die Verschiedenheit des Naturells zu bestimmen, wählt er sogleich anstatt des Plus und Minus weit passendere Ausdrücke; er unterscheidet die *Aufgeweckten* und die *Stillen*.

Wir nähern uns hier demjenigen Theile des Werks, der vielleicht unter allen am meisten hervorglänzt. Denn unter der Ueberschrift: *Entwickelung*, hat der Vf. eine weitläuftige, fast nur anthropologische, Abhandlung, den Artikeln *Bildung* und *Erziehung* vorangeschickt; worin von der Entstehung des Menschengeschlechts aufangend der Mensch bis zum Alter des Erwachsenen hin beschrieben wird, dergestalt, dass eine bei Pädagogen wohl seltene Gelehrsamkeit in den hieher gehörigen Theilen der Naturwissenschaft, und überdies ein feiner Beobachtungsgeist, verbunden mit dem Streben nach wahrer Psychologie, sich nicht verkennen lässt. Es würde ein vergeblicher Versuch seyn, den Leser damit auszugsweise auch nur einigermaassen bekannt zu machen; und bei einem Werke, was in so vielen Händen ist, könnte man eher kritische Bemerkungen als einen Auszug verlangen; allein der Versuchung, über Einzelnes weitläuftig zu werden, müssen wir widerstehen. Verlangt man eine Probe des vorherrschenden richtigen Blicks, so mag die Stelle über den Willen (S. 178) dazu dienen: „Der Wille des Kindes

ist ganz dasselbe, was vorher als freier Naturerguss erschien, jetzt nur zum Gefühl der Freithätigkeit entwickelt. In dem Willen eine neue Kraft anzunehmen, welche sich dem Geiste, man weiss nicht wie? zugesellt hätte, wäre doch nichts Anderes, als die Annahme eines Wunders, und zwar eines sehr ungöttlichen; und sie (diese Annahme) könnte unmöglich so verbreitet seyn, wie sie es wirklich ist, wenn sie nicht mit einer *Trägheit in der Nachforschung der Menschennatur*, und zugleich mit einer *ganz nichtigen Furcht* vor einem unseligen Fatalismus zusammenhinge." Und S. 214: „Mit dem verstärkten Selbstgefühle kommt die Vergleichung seiner selbst gegen Andre. *Rousseau* meint, dass das Böse des Kindes von der Zeit anfange, da es sich mit Andern vergleiche. Was soll doch das heissen? Eben als ob jetzt das Böse auf einmal, der Himmel weiss wie? und woher? in das Kind hineingeflogen käme, in dem Augenblicke, als es den Fortschritt gewonnen hat, dass es messen kann. Warum nicht lieber ein Dämon? Die Sache ist vielmehr nur die, dass das Böse als solches jetzt entschiedener in die Augen fällt. Es war früher schon da; der Egoismus nur noch verdeckt. Das edle dreijährige Kind hat die Tugenden der Kindlichkeit entwickelt. Es ist fromm, frohsinnig, folgsam. *Das ist aber schon Bildung*." Ferner S. 209: „Wenn das Kind nun sagt: Ich, so meint es sich freilich noch, wie es da steht und geht, Leib und Seele ungetrennt; ja es meint sich noch mehr von Seiten des Leibes, weil es sich selbst darin *erscheint*." — Dagegen findet sich eine auffallende Probe von Ungenauigkeit — während doch das Hervorheben so wichtiger Puncte wiederum ein richtiges Streben bezeugt, — gleich Anfangs, wo der *Tact* mit der *Aufmerksamkeit* zwar nicht ohne Grund, aber viel zu allgemein verbunden wird. S. 134 nämlich heisst es: „*Das Tactmässige ist nichts anderes als die Aufmerksamkeit*." Beliebe doch der Vf. in die Lebensbeschreibung des berühmten Chemikers *Davy* (Zeitgenossen 1831, dritten Bandes drittes Heft S. 8) hineinzuschauen! *Davy* besass schon als fünfjähriger Knabe eine so wundervolle Aufmerksamkeit, dass er Bücher las und ihren Inhalt fasste, während er sie nur zu durchblättern schien; aber — es fehlte ihm gänzlich der Sinn für Tact und Musik; so sehr, dass er, in ein Corps Freiwilliger eingetreten, vergebens sich bemühte, Schritt halten zu lernen. Die Abhandlung des Unterzeichneten, *de attentionis mensura*, zu kennen, darf man ohne Zweifel Hrn. *Schw.* nicht zumuthen; aber trotz der dortigen weitläuftigen Rechnungen ist für das weit schwerere Problem von der Auffassung gleicher Zeittheile noch nichts weiter, als eine entfernte Vorbereitung

vorhanden. Wozu es dienen solle, den Einfall von Hemsterhuis, — Wallungen des Blutes in der Nähe des Ohrs — anzuführen, ist gar nicht abzusehen. Es kommt nicht darauf an, Empfindungen dessen, was tactmässig *geschieht*, nachzuweisen, — denn solcher finden sich genug, — sondern darauf, zu erkennen, was in *jedem* Augenblicke während der ganzen Zeit, worin wir das Tactmässige wahrnehmen oder erzeugen, in uns vorgehe; denn die Auffassung des Tacts ist dauernd; sie fasst in jedem Augenblick das rhythmisch Wechselnde zusammen, und ist bereit, es fortzusetzen. Allerdings aber sind beide hier berührte Puncte, die Aufmerksamkeit überhaupt, und die rhythmische Auffassung insbesondere, höchst wichtig für den Erzieher, dem daran liegt und liegen soll, die verschiedenen Naturen der Zöglinge genauer als bisher zu unterscheiden; und dafür hat der Vf. in seinem ganzen Werke eine Sorgfalt bewiesen, die, wiewohl noch lange nicht auf die letzten Gründe zurückgehend, doch schon den Dank der Leser in hohem Grade verdient.

So sehr wir mit dem Vf. über die äusserste Wichtigkeit der frühesten Erziehung einverstanden sind: so befremdet es uns doch, ihn weit über die Mitte des Bandes hinaus noch mit dem dreijährigen Kinde beschäftigt zu finden. Wahr ist, was er sagt: *das dreijährige Kind hat sein Gemüth.* Aber sehr unsicher ist die bald folgende Behauptung: *sein Charakter ist begründet. Campe*, mit dem wir in anderer Hinsicht den Vf. zu versöhnen wünschten, scheint in der Ueberschätzung der frühesten Erziehung einen nachtheiligen, vielleicht ganz unbewussten Einfluss auf ihn gehabt zu haben. Was in der Periode der Revisoren am meisten schadete, das war der Mangel an Einsicht in die Wichtigkeit dessen, was als ein *Höheres* der Jugend muss gegeben werden. Man erwartete zuviel von innen; man dachte überdies zu wenig an das Individuelle des Innern, was keine Erziehung umschaffen kann. Hr. *Schw.*, der mit Recht weniger auf die gute Natur, und weit mehr auf Erhebung durch den Unterricht rechnet, hätte um so weniger schreiben sollen: „wie das Kind sich findet, so hat es sich; wie es zum ersten Male sein Ich ausspricht, so geht das Ich die ganze Lebensbahn hindurch.“ Wirklich? Was hatte denn die obige Aussage zu bedeuten, das Ich meine sich bei dem Kinde *noch mehr* von Seiten des Leibes, weil es sich selbst darin *erscheine?* — Und zu welchem Zweck sind S. 209 die Untersuchungen des Unterzeichneten gerade in diesem Puncte, als *nicht widersprechend* der vorliegenden Erziehungslehre, angeführt worden, wenn die allmählige Veränderung des Ich, welches späterhin sich von der Vorstellung des Leibes,

und dessen was daran hängt, ablöst, unberücksichtigt bleiben sollte? In dem dreijährigen Kinde ist das Ich zwar angefangen, aber keinesweges vollendet; und *es ist überhaupt ein durchgreifender Grundfehler unwahrer Zeitphilosophie, sich das Ich als einen festen Mittelpunct, als ein schlechthin selbstständiges, abgeschlossenes Fertiges, das nicht weiter berichtigt werden könnte und müsste und sollte, — zu denken.* Hätte doch Hr. *Schw.* diesen Irrthum des Idealismus dort gelassen, wo er die himmelstürmende Naturphilosophie vom Welt-Organismus gelassen hat, fern von der Pädagogik! Sehr wahr sagt der Vf. selbst S. 63: „Manchmal wird ein Kind für dumm gehalten, welches doch vorzüglichen Verstand entwickelt; so wird aus denen, die frühe schon sehr bestimmt sind, oft nicht soviel, als aus denen, die länger unbestimmt bleiben.“ Das ist eben sowohl der pädagogischen Erfahrung als der speculativen Psychologie gemäss; daher darf man nicht einmal wünschen, dass die Ichheit sich in dem Kinde schon frühzeitig bestimme; und der Vf., als ein erfahrener praktischer Erzieher, wird sich unmöglich der Täuschung hingeben können, als wäre bei dem dreijährigen Kinde die Gemüthsart entschieden, — eine stolze Täuschung für die Mutter, die so schnell glauben könnte, das Wesentliche geleistet zu haben; eine trostlose Täuschung für den Erzieher der späteren Jugendjahre, wenn er nun glaubte, schon *zu* spät zu kommen. Kein Theil der Erziehung, den Jahren nach gerechnet, ist wichtiger als der andere. Eine Pädagogik, die wie der Kalender nach den Monaten, so nach den Altersstufen fortschreiten will, muss wenigstens gleichmässig über das gesammte Jugendleben sich verbreiten; eigentlich aber ist es überhaupt sehr misslich, so chronologisch fortzugehen: denn bei dem Frühesten muss man schon das Späteste, beim Spätesten noch das Früheste im Auge haben. Das grosse Uebergewicht, welches bei unserm Vf. die ersten Kinderjahre bekommen haben, zeigt sich sogar in der Hauptsache, nämlich der sittlichen Bildung, an dem ganz unbedingten Verwerfen des Räsonnirens mit Kindern. Die Stimmen aller eigentlichen Pädagogen werden hier aufgerufen; sie sollen sich sämmtlich dagegen erklärt haben. Diese Stimmen sind uns keinesweges unbekannt; die Erfahrung, welche noch lauter dagegen warnt — nämlich wenn es am unrechten Orte geschieht, würden wir selbst geltend machen, wenn es keiner vor uns gethan hätte; aber alles dessen ungeachtet durfte nicht vergessen bleiben, dass die späteren Knaben- und Jünglingsjahre das Räsonniren eben so bestimmt nöthig haben, als die früheren Kinderjahre es *nicht* vertragen. Die Stufenfolge

dessen, was die Charakterbildung erfordert, die verschiedenen *Theile* dessen, was sie successiv bedarf, finden wir selbst bei der ausführlichen Betrachtung über Unarten und deren Heilung nicht gehörig entwickelt. Wenn praktische Erzieher das vorliegende Werk als ihren Rathgeber gebrauchen wollen, — ein Werk, dessen Wichtigkeit wir vollkommen anerkennen, — wenn diese praktischen Erzieher nun Kinder vorfinden, denen bis zum Alter von drei, von sechs, von neun, von zwölf Jahren diejenige Behandlung, welche der Vf. vorschrieb, unglücklicherweise *nicht* zu Theil geworden ist, was sollen sie thun? Wo ist nun Rath und Hülfe für die grosse Verlegenheit, worin sie sich in unzähligen Fällen befinden werden? Sollen sie der Meinung preisgegeben werden, Alles sey verloren? Sollen sie (um nur das schon Erwähnte als einzelnes Beispiel statt vieler anderer Puncte anzuführen) *nicht* räsonniren mit älteren Knaben, die oftmals selbst *sehr viel* und *sehr falsch* räsonniren? Die blosse Negation wenigstens wird dem positiven Uebel sicher nicht abhelfen. Was nützen die schönsten Beschreibungen einer regelrechten Erziehung von früh auf, in dem gewöhnlichen Leben, wo die Normal-Erziehung die grösste Seltenheit ist? Hätte doch wenigstens der Vf. diejenige Rückkehr in das reinere, mehr kindliche Wesen beschrieben, welche man da bemerkt, wo auf schlechtere Erziehung eine bessere folgt, — gleichsam einen verspäteten Frühling, der in manchen Fällen das Versäumte nachholen hilft, wenn auch der Schaden nie ganz ersetzt wird. Hätte er von der so nothwendigen Beugung einer schon verwilderten Natur unter männliche Auctorität, von ihrer Erweichung durch milde Behandlung gesprochen; und die Phänomene bezeichnet, welche man dabei beobachtet! Das wäre doch mindestens eben so wichtig gewesen, als jene ausführliche Anthropologie für das unmündige Kind. Moralische Heilkunde ist zwar der schwächste Theil der Pädagogik, aber für den täglichen Gebrauch der nothwendigste, und von Seiten dessen, welcher in ihren schwerern Fällen guten Rath zu ertheilen weiss, der verdienstlichste. Ist aber hier guter Rath theuer (und er ist es nur zu gewiss), so lag es doch nahe, sich in den Fall einer Wittwe hineinzudenken, die ihren Sohn bis zum achten, neunten, zehnten Jahre sorgfältig gehütet, und nach ihrer Art erzogen hat, jetzt aber fragt, *wie nun weiter?* Sollte wohl Hr. *Schw.* sich begnügen zu antworten: in die Schule! und in die Kirche —? Giebt es weiter nichts zu bedenken? Bedarf die Einwirkung von Schule und Kirche keiner Beobachtung, keiner Berichtigung? Und manche Väter zeigen sich fast eben so rathlos als eine solche Wittwe.

Doch wenn wir an einem ausgezeichneten, geist- und gemüthvollen Werke etwas vermissen: so kann der Vf. uns erwiedern, man solle es nur länger auf sich wirken lassen, sich recht hinein lesen, es wiederholt und auf verschiedene Anlässe von neuem benutzen, (welches allerdings mehr sagen will, als es recensiren,) so werde sich gar vieles, was nicht mit ausdrücklichen Worten darin steht, dennoch darin finden; da jedes bedeutende Werk immer nur die Probe eines weit grössern Gedankenreichthums seyn könne. Eine solche Antwort in Ansehung des dritten Bandes vorauszusetzen, wird uns eben nicht schwer; nur würden wir etwas mehr Mühe haben, sie auch auf den letzten Theil auszudehnen, welcher die Unterrichtskunst auf etwa 300 Seiten in einem zwar nicht lästig breiten, doch auch gewiss nicht compendiarischen Style dergestalt behandelt, dass Grundsätze der Lehrkunst (betreffend den Zögling, den Gegenstand, und das Lehrgeschäft) in einer gewissen Allgemeinheit vorangehen, die sich selten über das Bekannte und leicht Zugestandene erhebt, dann die eigentliche Didaktik in Ansehung bestimmter Gegenstände vorgetragen wird, und endlich noch zu allgemeinen Reflexionen über die Einheit der Erziehung und des Unterrichts Raum übrig bleibt. Bedenkt man nun, wie mannigfaltige Fragen und Zweifel die heutige grosse Vielartigkeit und Vielförmigkeit des Unterrichts, nach den verschiedenen Forderungen und Bedürfnissen des Zeitalters aufgeregt hat; so wird man es kaum passend finden, wenn nun wieder der mittlere Theil, den man wohl als den Haupttheil der Abhandlung ansehen muss, sich Anfangs lange mit den einzelnen Sinnen aufhält, mithin uns wieder in die frühe Kindheit zurückführt, wovon späterhin die natürliche Folge ist, dass die Lehrmethode für die klassischen Sprachen auf ein paar Blättern abgehandelt wird. Und dabei, als ob es darauf ankäme, uns in Streitfragen zu verwickeln, werden wir zum Ersatz des Mangelnden auf *Niethammer* und *Thiersch* verwiesen; zwei sehr achtungswerthe Schriftsteller, die jedoch theils durch Rücksicht auf das Eigne *Ihrer* Umgebung bestimmt zu seyn scheinen, theils gar zu oft unwillkührlich an das: *audiatur et altera pars!* erinnern.

Anstatt nun in Ansehung des letzten Theils uns in allerlei Zweifel zu vertiefen, betrachten wir lieber noch einmal das Werk im Ganzen. Sichtbar ist, dass es nicht auf einmal, sondern zu sehr verschiedenen Zeiten geschrieben, und von neuem überarbeitet wurde. Den Vf. zog Anfangs die Philosophie an; später stiess sie ihn ab. Beide Bewegungen (die uns nicht befremden, und die er mit Vielen gemein hat) entfernten ihn, wenn schon

auf verschiedene Weise, von dem pädagogischen Gedankenkreise seiner Vorgänger. So entstand zwischen ihm und *Niemeyer* (der mehr den Erziehungs-Revisoren angehört) eine merkliche Distanz, über welche er natürlich vermieden hat, uns Rechenschaft zu geben. Was wird nun weiter geschehen? Hr. Geh. Kirchenrath *Schwarz* bezeichnet das Evangelium als den einzig festen Punct für die Pädagogik. Sollte er nicht daran gedacht haben, dass die theologischen Streitigkeiten, deren Feuer noch weit mehr in der Tiefe brennt als das der philosophischen, einen ihm unwillkommenen Einfluss erlangen könnten? Er selbst warnt vor allzustrenger Consequenz; aber wie leicht können Andre ihm, dem Freunde des Humanismus, seinen Mangel an Consequenz vorrücken! Wie oft schon hat das Heidnische der klassischen Alten Bedenken erregt; wie leicht ist es, diesem Bedenken durch Hervorhebung mancher Einzelnheiten Gewicht zu geben; wie schwer, durch die Wirkungen des gewöhnlichen philologischen Studiums den einmal dagegen Eingenommenen eine schlagende Antwort zu geben! — Von den meisten Pädagogen aber werden ohne Zweifel beide Werke, von *Niemeyer* und von *Schwarz*, zugleich benutzt. Die Wirkung würde gewinnen, wenn beide sichtbarer zusammenstimmten. Und gar leicht, unseres Erachtens, hätte dafür gesorgt werden können, wenn Hr. *Schw.* von dem Vorurtheil, die Grundbegriffe vom Sittlichen seyen *hohle* Begriffe, frei geblieben wäre. Hätte er den wahren Inhalt dieser Begriffe erkannt; er würde den Geist der christlichen Sittenlehre wohl nicht darin vermisst, oder wenigstens demselben nicht fremd geglaubt haben. Alsdann möchte er auch gegen die Erziehungs-Revisoren mehr Gerechtigkeit geübt haben, in deren freundlichen Bund nicht bloss *Trapp* und *Villaume*, sondern auch *Gedike*, *Ehlers*, *Resewitz* aufgenommen waren. Und wie oft hat gerade auch *Campe* gegen die Frivolität seiner Zeit geeifert; und wie viel Ursache haben wir, es in Rechnung zu bringen, dass niemals Einer von den Fehlern, die er selbst dem Zeitalter vorrückt, *ganz* frei zu bleiben pflegt! Wie viel Tadel wird noch von der Nachwelt das junge neunzehnte Jahrhundert erfahren, was sich so gern recht selbstgefällig dem achtzehnten entgegenstellt! Wäre Pädagogik ein philosophisches System: alsdann würde der Unterzeichnete auf strenge Losreissung von frühern Irrthümen dringen; aber sie ist eine praktische Wissenschaft, welcher es wichtig ist, dass man die Continuität ihrer Fortbildung stets anerkenne, damit kein unnöthiges Misstrauen ihr entgegenwirke. Allein für die Pädagogik giebt es eine andere Continuität, die ihr noch wichtiger ist, als jene histori-

sche; nämlich die psychologische. Um sich diese zu sichern, hat Hr. *Schw.* gleich Anfangs die gesonderten Seelenkräfte ins Gebiet der Abstractionen verwiesen; „nur die gewöhnliche Täuschung (sagt er mit Recht,) nimmt die Abtheilungen der Gemüthsvermögen als wirklich im Wesen des Geistes vorhanden an; *indem sie das Denken über dieses Wesen mit demselben selbst verwechselt.*“ Mit dieser Erklärung (die schon Mancher leichtsinnig ausgesprochen hat, als ob die blosse Negation eine wirkliche Leistung wäre,) übernahm Hr. *Schw.* die Verpflichtung, das Mannigfaltige im menschlichen Geiste als ein *Zusammenhängendes*, und von der Erziehung vielfach *Abhängendes, durch sie Bewegliches,* darzustellen. Ob er das Gewicht dieser Verpflichtung ganz empfunden habe, lassen wir dahingestellt; allein mit Vergnügen bezeugen wir, dass er dieselbe weniger verletzt, ja in Erfüllung derselben es merklich weiter gebracht hat, als man es sonst gewohnt ist, und als bei seinen doch immer unzulänglichen Hülfsmitteln zu vermuthen war. Nur durch eine besonders auf diesen Punct gerichtete Sorgfalt, verbunden mit langer Erfahrung, genauer Beobachtung, ausgebreiteter Belesenheit, vielfach erneuerter Forschung, kann er es erreicht haben, bei zahllosen Ungenauigkeiten im Einzelnen, doch ein im Ganzen so ähnliches Bild des menschlichen Geistes hervorzubringen, dessen Gesammt-Eindruck dem praktischen Erzieher wesentliche Erleichterung in seinem schwierigen Geschäfte gewähren kann. Wir erinnern hier an die gleich Anfangs erwähnten zwei Seiten der Pädagogik; die ethische und die psychologische. Von der ethischen Seite betrachtet, möchte wohl in manchen Puncten *Niemeyer* vor *Schwarz* einen Vorzug in Hinsicht der *Form* und der *deutlichen Aussage* behalten; — der gute Geist ist beiden gemein, und es wird wohl Niemandem einfallen, hierin zwischen den beiden ehrwürdigen und hochverdienten Männern einen Unterschied aufweisen zu wollen. Indessen ist die Form in sofern wichtig, als sie demjenigen, der Rath sucht, es erleichtert, eine Antwort auf seine Frage zu finden; und da möchte *Niemeyer*, besonders auch wegen der Gleichförmigkeit in der Ausarbeitung aller Theile seines Werkes, wohl seltener in den Fall kommen, den Anfragenden ohne Bescheid zu entlassen; wiewohl nicht unbemerkt zu lassen ist, dass *Niemeyer's* Erfahrungskreis einer Zeit angehört, die uns allmählig fremder zu werden beginnt, je weiter wir uns von ihr entfernen. Hr. *Schw.* verlangt mehr, dass sein Leser sich erst gewöhne, mit ihm zu denken, und von seinem Standpuncte den menschlichen Geist zu betrachten. Und von der psychologischen

Seite möchte wohl unleugbar der Vorzug anzuerkennen seyn, den sich Hr. *Schwarz* erworben hat. Aber der Wahn, als ob wir nun schon durch die beiden trefflichen Männer eine *zulängliche* Pädagogik besässen, muss noch weit und lange entfernt bleiben. Wer praktischer Erzieher ist, kann in diesen Wahn gar nicht gerathen; unser Wissen lässt uns zu oft im Stich, als dass wir über seine Unvollständigkeit uns täuschen könnten; höchstens können wir mit den Aerzten, denen es nicht besser geht, uns trösten. Auch theilte bekanntlich *Jean Paul Richter* seine Levana nicht in Abschnitte, sondern in Bruchstücke, damit *durch das ganze Buch* eine Erinnerung an das Mangelhafte hindurchlaufen möge. Und eine so lange fortgesetzte Bescheidenheit wird Niemand für erkünstelt halten; sie war nothwendig, und ging aus der Sache hervor. Gleichwohl hat eben diese Sammlung von Bruchstücken ein ganz vorzügliches Ansehen bei den Pädagogen gewonnen; welches nicht möglich gewesen wäre, wenn sie schon etwas Vollständiges und Zulängliches gehabt hätten. Wir müssen also auch hier willig seyn zu dem Bekenntnisse: *unser Wissen ist Stückwerk.* Allein Bekenntnisse dürfen nicht leichtsinnig abgelegt werden, wie wenn es nun damit gut, und genug wäre. Das verbietet uns gerade die Pädagogik mit dem grössten Nachdruck; denn die Erziehung geschieht fortdauernd und muss geschehen; wir können und dürfen in ihr nicht ruhen. Und die Erziehung ist ein grosses Ganze, an welchem kein Theil fehlen darf. Frühere Mängel müssen bei ihr nach Möglichkeit ersetzt, gute Erfolge müssen aufrecht erhalten werden; dazu gehört eine mannigfaltige Geschicklichkeit, um die verschiedenen Alter, die verschiedenen Individuen richtig zu behandeln. Oft genug tritt es hervor, dass Einer das Kind richrig erzog, in den heranwachsenden Knaben sich aber nicht zu finden weiss und ihn falsch behandelt. Oft taugt ein Anderer, Jünglinge zu fördern, der den kleinen Knaben nicht zu berühren versteht, und ihn abstösst, anstatt ihn lenken zu können. Oft arbeitet eine Reihe von Lehrern sich müde, um aus einem Individuum etwas zu machen, was nicht daraus werden kann. Ein andermal ist ein Knabe ganz unlenksam, bis der rechte Mann ihn beim ersten Griffe fasst. Nicht selten belohnt sich die geduldig verlängerte Sorgfalt allmählig, wo längst die Zuschauer alle Hoffnung aufgaben. Manchmal scheint auf einmal die Frucht einer langen Mühe verschwunden; und später wirken dennoch die empfangenen bessern Eindrücke nach; der Gefallene steht auf, und geht seinen Weg wie ein Anderer. Umgekehrt wandert manches Individuum immerfort auf der vorgezeichneten Bahn, und

gelangt doch nur bis zu einer unerfreulichen Mittelmässigkeit. Hr. *Schw.* selbst spricht von Erfahrungen, welche das Kreuz der Erziehungslehrer sind, (S. 27 des dritten Bandes,) indem auf der einen Seite aus Kindern, die „vor den Gästen das Fleisch vom Tische nahmen, und unter dem Tische verzehrten," doch gute Menschen wurden; auf der andern Seite „Kinder missrathen, welche man nach dem durchdachtesten Plane behandelte." Hier vereinigen sich Zeugnisse von *Schwarz* und *Niemeyer*, wir könnten ähnliche aus eigner Erfahrung hinzusetzen. Läge nicht in solchen Anomalien die dringendste Aufforderung, den menschlichen Geist genauer zu studiren: wie hätte der Unterzeichnete dazu kommen sollen, sich über Psychologie gegen alle Vorurtheile des Zeitalters in Streit zu setzen? Es war ja vorauszusehen, dass Manche mit grösster Dreistigkeit streiten würden, ohne nur die nöthigsten Vorkenntnisse dazu mitzubringen. Es stand zu erwarten, dass selbst die Besten, und Behutsamsten, sich doch nicht des Einflusses erwehren würden, welchen die einmal gewohnte Reminiscenz an das Fichte'sche Ich da ausübt, wo Alles darauf ankommt, sich ihr auf das Bestimmteste entgegenzusetzen. *Hat das Treiben und Thun, das Reflectiren und Wollen jenes idealistischen Ich den praktischen Pädagogen auch nur das Geringste geholfen? Hat es die Erfahrungen begreiflich gemacht, die sich ihnen täglich aufdringen?* — Wo nicht: so mögen wenigstens die Pädagogen sich hüten, jene Reminiscenz da einzumengen, wo auf der einen Seite von der Substanz der Seele, auf der andern von Vorstellungsreihen und Vorstellungsmassen die Rede ist, die einander in der einen Seele unmittelbar gegenwärtig sind, und die mit allen ihren mannigfaltigen Bewegungen nur dahin streben, alle zusammen *in einen einzigen ungetheilten Zustand der Seele* überzugehen; wozu sie jedoch aus einem zwiefachen Grunde nicht gelangen können, theils nämlich wegen ihrer gegenseitigen Hemmungen, theils wegen der ihnen fremdartigen Hemmung von Seiten des Leibes. Denn auf diese letztere ist im Voraus gerechnet; dergestalt, dass sich die Einwürfe der Physiologen nur in Bestätigungen verwandeln können. Ein einziges Beispiel mag hier Platz finden; es ist von *Abercrombie*. Ein Wundarzt fällt vom Pferde, er behält Besinnung genug, um die ihm nöthige Behandlung anzuordnen; aber er weiss nichts mehr von Frau und Kindern; hieran besinnt er sich erst am dritten Tage nach wiederholtem Aderlass. Kein Wunder! dem Arzte vergegenwärtigen sich beim eignen Unfalle zuerst die medicinischen Gedanken; ihnen folgsam, nimmt das Gehirn den entsprechenden

Zustand an; eben so folgsam würde ein gesundes Gehirn bei der Erinnerung an Frau und Kinder sich dem dazu gehörigen *Affecte* anbequemt haben; aber das kranke versagt die Veränderung, *den Uebergang*; mithin muss die hiedurch bedingte Vorstellungsmasse gehemmt bleiben, so lange bis der Aderlass den Druck des Blutes hinweggenommen, und dem Gehirn seine Beweglichkeit zurückgegeben hat. Nicht weit hievon sind die bekannten Historien von den Wahnsinnigen. Zwar bei diesen wechseln *meistens* die Vorstellungsmassen ihren Platz im Bewusstseyn; aber die fixe Idee führt, *so oft sie eintritt*, ihren Affect mit sich, und der hiermit verbundene Zustand des Gehirns ist in soweit starr geworden, dass er nicht in den entgegengesetzten übergehen kann, welchen die Widerlegung des Irrthums durch Veränderung in der Construction der nämlichen Vorstellungsmasse herbeiführen müsste. Die Folge liegt am Tage: auch die leichteste Widerlegung kann von dem Wahnsinnigen nicht verstanden werden. Leider sind solche Dinge hier nicht fremd; der praktische Erzieher hat nicht nöthig, dergleichen von den Physiologen zu lernen. Er sieht täglich das *partielle Wirken der viel zu sehr vereinzelten Vorstellungsmassen* auch in den gesundesten seiner Zöglinge. Geschmack an Kunst und Wissenschaft bleibt aus, weil die gewünschte, erwartete *Durchdringung* der Vorstellungen bald in diesem, bald in jenem Puncte nicht so erfolgt, wie sie soll, und wie sie den *recht* guten Köpfen natürlich ist; die besten Vorsätze bleiben unwirksam in dem Leichtsinnigen, welchem das fehlt, was Hr. *Schw.* uns erlaubt *Gedächtniss des Willens* zu nennen. Und sehr richtig lehrt Hr. *Schw.* (S. 51), man solle das Kind, was sich schon in einem gereizten Zustande befinde, nicht *zugleich* in einen andern gereizten setzen. So bricht stellenweise dem praktischen Erzieher das Licht durch die Wolken, einzelne Puncte der wahren Psychologie erhellend; deren Elemente von unbefangenen Köpfen bald weit weniger schwer, als jetzt, würden befunden werden, wenn sie die gehörige mathematische Vorübung mitbrächten, ohne welche in diesem Felde nun einmal kein *sicheres* Lehren und Lernen möglich ist. Da man jedoch hierauf gerade bei denen, die sich in pädagogischer Absicht an Psychologie wenden, heutiges Tages am wenigsten zählen darf: so ist es um desto mehr erwünscht und erfreulich, dass in unserm vorliegenden Werke solche Darstellungen enthalten sind, die wenn nicht streng für psychologisch, dann doch für anthropologisch richtig können genommen werden. Denn bei dem, was wir hier von *Keimen, Trieben* u. s. w. lesen (den Resten einer sogenannten *dynami-*

schen Philosophie), kann es dem praktischen Erzieher ziemlich gleichgültig seyn, ob dergleichen ursprünglich in der Seele, oder vielmehr der Wahrheit gemäss im Leibe ihren Sitz haben; welches letztre uns die Physiologen sehr gern einräumen werden, aber schwerlich ohne ein Missverständniss daran zu heften. Genug, der praktische Erzieher sieht den wirklichen und ganzen Menschen ungefähr also von innen getrieben, aber auch von aussen beweglich, wie unser Vf. ihn beschreibt. Nur müssen wir warnen, beim Gebrauche des vorliegenden Werkes nicht *Einzelnes* herauszuheben, um es mit strenger Consequenz, gegen die Absicht, zu weit zu verfolgen. Hr. Geh. Kirchenrath *Schwarz* hat alle die mannigfaltigen Studien, die nach und nach auf ihn Einfluss hatten, dergestalt verknüpft, und durch einander beschränkt und gemässigt, dass sie gleich einer wohl zusammengesetzten Arznei gerade in dieser Verbindung ihre rechte Wirkung thun. Einseitigkeit ist derjenige Fehler, gegen welchen er selbst durchgehends am meisten warnt; und diese Warnung muss sein Leser im Auge behalten.

Im Augenblicke, da diese Recension sollte geschlossen werden, nahm der Unterzeichnete noch die *christliche Ethik* des Vfs. zur Hand, mit der Hoffnung, Einen Punct in dem Vorstehenden mit Ueberzeugung abändern zu können. Zum Zeichen hievon sollen wenige Worte daraus hergesetzt werden. „Kant hat seinen kategorischen Imperativ in mehrern Formeln abgefasst, um in die an sich *leere* Form eine Füllung zu bringen." (S. 127.) Natürlich sucht man nun nach der Füllung. Und S. 165 lesen wir: „In dem Gewissen offenbart sich Gott jedem Menschen. In sofern ist es untrüglich. *Aber es ist in sofern nur erst die Form.* Der Inhalt seiner Aussprüche beruht auf dem Vernehmen und Nachdenken der Menschen. Da nun ein jeder nach seiner Individualität die Stimme der ewigen Wahrheit aufnimmt, so ist in sofern das Gewissen *trüglich.*" Hiemit war die erwähnte Hoffnung verscheucht. Hätte der Vf. das *Vernehmen* von dem *Nachdenken* wenigstens sorgfältig getrennt, so liesse sich noch eine entfernte Möglichkeit denken, ihm von der moralischen Seite näher zu kommen. Statt dessen findet sich S. 171 die Behauptung, der Mensch lerne zuerst sein Gewissen kennen, wenn er etwas Böses begangen hat. Das sey genug. Die Erziehungslehre des Hrn. *Schw.* ist darum nicht weniger schätzbar, wenn man auch über systematische *Formen* und Begründungen anders denkt als er; und die Sittenlehre wird durch ihn nicht trüglich werden, wenn es auch scheint, als hielte er das Gewissen für einen Gerichtshof ohne Gesetzbuch. Die Grundzüge der

wahren Ethik könnten wir ihm leicht in seiner eignen Erziehungslehre, so weit sie hineingehören, wirklich nachweisen, wenn der Raum es erlaubte.

System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit. In drei Büchern von *Chr. Herm. Weisse*, Prof. an d. Univ. zu Leipzig. 1. u. 2. Th. Leipzig, 1830.

Bei der Anzeige einer Aesthetik sollten unsere Blicke auf den Parnassus gerichtet seyn: aber es ist mehr als blosser Zufall, dass sie auf flaches Land sich wenden; auf Belgien und Holland. Nicht allein der sehr prosaische Vortrag des angezeigten Werkes stellt uns eine mit gleichförmigem Fleisse bearbeitete Ebene vor Augen; sondern auf dieser Ebene sehen wir theils eine schon ausgebrochene, theils eine durch innere Gründe fortdauernde Zwietracht. Wenn Aesthetik und Metaphysik in unnatürlich erzwungene Verbindung gesetzt, wenn die erste von der anderen abhängig gemacht wird, so passt darauf, was wir so eben irgendwo von Belgien und Holland lasen: man vereinte zwei Völker, die durch verschiedenes Interesse, verschiedene Sitte und Sprache getrennt, beinahe misstrauisch einander seit langer Zeit beobachtet hatten. Jetzt sollte das stärkere dem schwächeren gehorchen, und die zahllosen Schulden desselben übernehmen. Wie die Saat, so die Frucht! Aesthetik ist in ihrer heutigen Geltung unstreitig stärker als die Metaphysik, sie ist stark durch die vorhandene Bildung des Geschmacks; sie ist aber nichts Anderes, als der Ausdruck dieses Geschmacks, wie er durch die für klassisch erkannten Kunstwerke bestimmt und gehalten wird. Kann sie sich gefallen lassen, die Schulden der Metaphysik zu übernehmen? — Der Verfasser des angezeigten Werkes will sie der *Hegel*'schen Dialektik unterwerfen. Gesetzt, die Eroberung wäre gelungen: dennoch würde die *Hegel*'sche Schule derselben nicht froh werden können. Denn das eroberte und ihr zugeeignete Land wird sogleich wieder gegen sie in den Zustand der Insurrection versetzt; welche Insurrection um desto gefährlicher ist, da jene Schule, wie wir glauben, weder das Werk noch dessen Urheber für geringfügig und unbedeutend wird erklären dürfen. Sie selbst, die Schule, ist im beständigen Werden begriffen; die Frage, was sie *werde*, fällt mehr ins Gewicht, als die Frage, was sie *sey*. Aber was denn wird aus ihr werden, wenn ihre Methode sich dazu gebrauchen lässt, ihre Ansprüche an wahren Gehalt des Wissens zu beschränken? Einerseits er-

kennt man das Wappen der Schule in den streng durchgeführten Trichotomien, welchen alle Theile der Aesthetik sich beugen müssen; ferner im bekannten, charakteristischen Gebrauche der Negation, welche aufgehoben in der lebendigen Wahrheit liegen soll; desgleichen in dem Lobe jener absoluten Idee, welche alle anderen Kategorien aufgehoben in sich trage. Aber andererseits wird die *Hegel*'sche Philosophie getadelt, weil das im logischen Sinne absolut Concrete ihr schon für den Inbegriff aller Realität überhaupt galt. Ungeachtet ihrer Protestationen getadelt wird ihr logischer Pantheismus. Ja wir lesen sogar: „Die Aesthetik beginnt da, wo *Hegel's* System aufhört; indem dies alle die Gegenstände, welche der Aesthetik, — und welche der speculativen Theologie angehören, nur dem Namen nach, aber nicht in der That und Wahrheit in den Bereich seiner Betrachtung hineinzieht. *Was wir* (der Verfasser) *die Ideen der Schönheit und der Gottheit nennen, kennt Hegel nur nach der Weise ihrer psychologischen und geschichtlichen Erscheinung; es ist ihm Phänomen, und die Wissenschaft davon ein Theil der Phänomenologie des Geistes.*“ So schafft sich diese Schule ihre eigenen Gegner. Sie bereitet sich Erfahrungen, die sie ganz vergebens suchen wird, mit ihrer gewohnten Kraftsprache zu Boden zu schlagen. Aber auch Hr. *W.*, indem er *Hegel* überbietet, scheint nicht zu merken, wie er sich den Grund unter den Füssen aushöhlt. Er erklärt Schönheit für aufgehobene Wahrheit; das Aufgehobenseyn aber bedeutet bei ihm das dialektische Umschlagen eines Begriffes in sein Gegentheil, dergestalt, dass der umschlagende Begriff in diesem seinem Gegentheil nicht vernichtet, sondern, wenn gleich mit einstweiliger Verneinung seiner früheren Art zu seyn, dennoch seinem eigentlichen Wesen nach erhalten und gleichsam aufbewahrt werde. Darüber lässt sich nun freilich Mancherlei sagen. Chemisch gebundene Stoffe mögen wohl, nach einstweiliger Verneinung ihrer früheren Art zu seyn, dennoch bei der Reduction ihr eigentliches Wesen gut erhalten wieder an den Tag legen. Und die Reproduction der Vorstellungen, welche als das Geschäft des Gedächtnisses pflegt angesehen zu werden, mag zeigen, dass auf ähnliche Weise auch die verschwundenen Vorstellungen keinesweges vernichtet, sondern mit einstweiliger Verneinung ihrer früheren Art zu seyn aufbewahrt wurden, um wieder hervorzutreten. Nur Schade! Die chemisch gebundenen Elemente sind nicht schön; und die verschwundenen Vorstellungen sind auch nicht schön. Etwas von Metaphysik, und etwas Anderes von Psychologie liess sich recht füglich denken bei den Worten des

Verfassers, — wir aber, da wir sein Buch anschafften, fragten nach Aesthetik, und dachten dabei eben so wenig an Psychologie und Metaphysik, als an *Hegel*'sche Dialektik. Und jetzt — versetzen wir uns sogleich in den zweiten Theil des Werks, zur Poetik, dem bekanntesten Theile der Aesthetik, um dort Proben auszuwählen, die hier hinreichen müssen. Da begegnet uns der Makrokosmus, und das Wesen des weltgeschichtlichen Processes, und der absolute Geist, dessen *historische* Gestalten, um nicht zu geistlos feststehenden zu werden, umschlagen müssen. Daher die Tragödie! „*Hegel* oder dessen Schüler führen das gesammte Interesse der Tragödie auf die Einsicht in die Genesis der Gestaltung des Endlichen (Familie, Staat, Kirche u. s. w.) zurück. Es fehlt dieser Theorie durchaus der Begriff des von der Speculation unabhängigen Kunst-Ideals. (So ists! Nur nicht bloss bei *Hegel*, sondern auch bei Hrn. *W.*) Die Kunst, indem sie die ausserhalb der Schönheit und unabhängig davon bestehende Wirklichkeit zu ihrem Inhalte macht, setzt diese ausdrücklich als schön, obgleich dieselbe als eine dem Kunstideale stets unangemessene gewusst wird. Die Gewaltsamkeit, womit alle anderen Kunstformen diesen Widerspruch niederhalten oder zurückdrängen, indem sie statt der vollen Wirklichkeit stets nur eine einseitige, durch das Ideal als solches ergänzte Erscheinungssphäre des Wirklichen geben, fällt bei der dramatischen Dichtkunst weg, da dieselbe ausdrücklich die volle und allseitige Erscheinung dieser Wirklichkeit als den Inhalt ihrer Schöpfung vorzuführen die Aufgabe hat. Hier nun muss die Kunst nothwendig ihre eigene Schönheit als ein Attribut dieser Wirklichkeit setzen, d. h. dieselbe nicht etwa nur als von aussen ihr angehängt, sondern als mit dem Wesen der Wirklichkeit identisch. In dieser Identität ist sie nicht eigentlich Schönheit, sondern eine der Wirklichkeit eingeborene geistige *Absolutheit* oder *Göttlichkeit* überhaupt. Das Geschäft der dramatischen Kunst wird demnach dieses seyn, die Entfaltung dieses eingeborenen göttlichen Keimes zu einem der objectiven Wirklichkeit entsprechenden und in ihr enthaltenen Makro- und Mikrokosmus der Erscheinung aufzuzeigen. In diesem Geschäfte nun ist es, wo sich für die Kunst der *Widerspruch* hervorthut, dass die Wirklichkeit, indem sie jenen Keim des Göttlichen zum Daseyn ihres eigenen Lebens entfaltet, demselben zugleich, weil dieses Leben seinem Begriffe schlechthin unangemessen ist, nothwendig den Untergang bringt. Die Kunst sieht sich daher genöthigt, für die wirkliche Schönheit dasjenige zu geben, dessen Wesen das offenbare Widerspiel der Schönheit ist. Jene Einbildung des absoluten

Geistes in den Stoff der Endlichkeit, welche den Begriff *aller* Kunstschönheit macht, kündigt sich *hier* als dasjenige *ausdrücklich* an, was sie, an sich, in der Kunst überhaupt ist, — als den Untergang jenes göttlichen Geistes in einer ihm unangemessenen Objectivität. Die unmittelbare Gestalt dieses, an sich aller Kunst *und Schönheit* inwohnenden, aber im Drama vollständig objectiv hervortretenden Widerspruchs macht den Begriff des Tragischen, oder als besondere Kunstform gefasst, der Tragödie aus.“

So viele und so starke Ausdrücklichkeiten, wie hier beisammen sind, mögen uns fürs Erste hinreichen, um einige Bemerkungen daran zu fügen. Zuvörderst hat der Verf. die vorgebliche Gewaltsamkeit zurückzunehmen, womit andere, ja gar *alle* anderen Kunstformen einen Widerspruch niederhalten oder zurückdrängen sollen, von dem sie nichts wissen. Man frage den Epiker und Lyriker, man frage den Musiker und Maler, was für ein gewaltsames Niederhalten das sey. Sie werden die Frage nicht verstehen. Man sage ihnen: diejenige Gewalt sey gemeint, welche bei der dramatischen Dichtkunst wegfalle: so werden zwar die anderen noch immer nichts begreifen, aber der epische Dichter wird sich seiner längst anerkannten, schon vom Aristoteles ihm ausdrücklich zugeschriebenen Verwandtschaft mit dem Tragiker erinnern, und weit entfernt, einzuräumen, dass *seine* Kunst durch ein Wegfallenlassen in die tragische übergehen könne, wird er im Gegentheil sprechen: *ἃ μὲν ἐποποιΐα ἔχει, ὑπάρχει τῇ τραγῳδίᾳ· ἃ δὲ αὐτῇ, οὐ πάντα ἐν τῇ ἐποποιΐᾳ.* Doch nicht bloss um dieser Stelle willen haben wir des Aristoteles Poetik aufgeschlagen, sondern weil es nöthig ist, fürs Erste diese von *Lessing* so hoch gestellte Autorität der vor uns liegenden, gewaltsam verkünstelten Aesthetik gegenüber treten zu lassen, damit hier Niemand *individuelle* Streitigkeiten suche. *Die Wirklichkeit als schön zu setzen*, das war der Widerspruch, welcher, zwar von anderen Künsten niedergehalten, dagegen in der dramatischen Poesie hervortreten, und insbesondere den tragischen Untergang des göttlichen Keimes herbeiführen sollte. Was nun zuvörderst den tragischen Untergang betrifft, so kennen wir ihn Alle. Demnach kann auch Jedermann sich die Frage vorlegen: *was ists, das da untergeht?* Der Keim des Göttlichen? Solches bejaht und behauptet der Verfasser; und die Nothwendigkeit dieses Untergehens ist der Nerv seiner Theorie, indem die „Darstellung des Untergangs, welchen das Schöne *unaufhörlich in der geschichtlichen* Wirklichkeit erleidet,“ nach ihm das Wesen des Tragischen ausmacht. Dass Aristoteles,

welchen über die Tragödie zu Rathe zu ziehen unerlässliche Pflicht des Aesthetikers ist, sich auf alle Weise dieser Irrlehre entgegensetzt, können wir leicht zeigen. Erstlich leugnet Aristoteles, dass der Keim des Göttlichen, oder gar das Schöne selbst, dasjenige sey, dessen Untergang die Tragödie zeige. Zweitens leugnet er, dass die unaufhörlich fortgehende geschichtliche Wirklichkeit das Tragische sey. Drittens leugnet er, dass überhaupt die Charakteristik dessen, was da untergeht, die Hauptsache in der Tragödie ausmache. Den ersten Punct hätte der Verfasser dort wenigstens erwähnen sollen, wo er die Aristotelische *ἁμαρτία* nennt. Es müsste ihm doch aufgefallen seyn, dass von der *ἁμαρτίᾳ τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχίᾳ* die Rede ist, und *δόξα* und *εὐτυχία* wird er hoffentlich nicht für das Schöne und für den Keim des Göttlichen halten. Ferner müsste ihm aufgefallen seyn, dass kurz zuvor von einem gewissen *μιαρὸν* und von dessen Gegensatze gegen das *φοβερὸν* und *ἐλεεινὸν* gesprochen wird. Zu welchem Zwecke? Um das Erste, was sich von selbst versteht, anzuzeigen. Und worin besteht das? *Πρῶτον μὲν δῆλον, ὅτι οὔτε τοὺς ἐπιεικεῖς ἄνδρας δεῖ μεταβάλλοντας φαίνεσθαι ἐξ εὐτυχίας εἰς δυςτυχίαν· οὐ γὰρ φοβερὸν, οὔτε ἐλεεινὸν τοῦτο, ἀλλὰ μιαρόν.* Das war der erste Hauptpunct; wir kommen auf den zweiten. Um seine Behauptung historisch zu bekräftigen, beruft sich Aristoteles auf den Gang der Kunst. Früher, sagt er, wählte man zur Tragödie die ersten besten Sagen. Jetzt aber, nachdem man aus den Versuchen erkannt, dass nur der Fehltritt eines mehr guten als schlechten Charakters die rechte tragische Wirkung der Furcht und des Mitleids hervorbringt, beschränken sich die besten Tragödien auf *wenige Häuser*, als auf das des Oedipus, Orest, Meleager u. s. w. Das heisst mit anderen Worten: *der Geist der Tragödie ist keinesweges allgemein der Geist der Geschichte*, sondern in der Geschichte finden sich die tragischen Stoffe nur hin und wieder, und man soll sie mit kluger Sorgfalt auswählen, wenn man Kunstwerke hervorbringen will. Auch über den dritten Hauptpunct spricht sich Aristoteles sehr deutlich aus. *Μέγιστον* (unter den sechs Erfordernissen der Tragödie) *ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις. Ἡ γὰρ τραγῳδία μίμησίς ἐστιν οὐκ ἀνθρώπων, ἀλλὰ πράξεων. Οὔκουν ὅπως τὰ ἤθη μιμήσωνται, πράττουσι, ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσι διὰ τὰς πράξεις.* Ja, fährt er fort, es kann zwar ohne Handlung keine Tragödie geben, wohl aber ohne Charaktere. Und die Anfänger können eher durch Sprache und Charaktere genügen, als die Handlung gehörig anordnen! Hier, möchte man glauben, seyen es die heutigen Tragödien,

von denen gesprochen wird. Denn was erblicken wir auf der tragischen Bühne? Charaktere und Situationen. Was hören wir? Schöne Reden. Aber das Beste, was wir haben, ist auf halbem Wege stehen geblieben, als eine bestimmt geformte, die Zeit der theatralischen Darstellung im rechten Gange und Maasse ausfüllende Handlung daraus werden sollte. Und unsere Aesthetiker? Diese Herren, von denen die Probe vor uns liegt, haben sich erst einen Begriff von der Weltgeschichte ausgesonnen, und diesen Begriff wollen sie verkünden und lehren von der Bühne herab. So wird die tragische Poesie bei ihnen, nach ihrer eigentlichsten Absicht, zur *didaktischen;* eine Gattung, die sie freilich den Worten nach verwerfen, während sie in der That kaum noch eine andere kennen und begreifen. Dass ein solches Wort in die Trichotomien des Verfassers nicht passte, versteht sich von selbst. Dagegen gestattet er der Kunst, die Geschichte der eigentlich speculativen Betrachtung zu entrücken, und zwar: „indem sie von der unendlichen Reihe jener gleichsam die Summe oder die Gleichung zieht.“ Was das heisse: eine Gleichung *ziehen,* — und in welchem Sinne man von einer *Summe oder Gleichung* reden könne, das verstehen wir nicht; bedauern aber freilich, dass die speculative Betrachtung angeblich wegfällt, indem von der Geschichte die Summe gezogen wird, um sie dem Gebiete der Schönheit einzuverleiben. Wie sehr gegen ein solches Einverleiben jeder tüchtige Historiker protestiren würde, geht uns hier eben so wenig an, als was etwa zu jenen Redensarten ein Mathematiker sagen möchte, wenn er ja darauf hörte. Genug: *„der Mikrokosmus des tragischen Kunstwerks lässt sich recht eigentlich als Weltgeschichte im Kleinen bezeichnen.“* Das ist der feste Punct des Verfassers, an welchem wir für unseren ferneren Bericht eine Stütze haben. Und jetzt wird es nicht bloss nöthig, sondern auch ziemlich leicht seyn, von der trichotomischen Kunst des Verfassers eine Probe zu geben; wobei wir jedoch erinnern müssen, dass die *Hegel*'sche Lehre überaus geneigt ist, *umzuschlagen,* und *nochmals* umzuschlagen, und so fort.

Der Tragödie steht die Komödie gegenüber, die bekanntlich ihre besonderen Schwierigkeiten hat. Unser Verfasser verbirgt hier seine Verlegenheit hinter Kürze und Dunkelheit. Dennoch ist er dreist genug, auch hier das *Göttliche* auftreten zu lassen; nur tritt es nicht mehr wie in der Tragödie in seiner unmittelbaren Gestalt, sondern als ein bereits aufgehobenes oder untergegangenes auf. Man frage nur nicht, wie ein *Untergegangenes auftreten* könne; es folgt sogleich ein grösseres Wunder: die

Aufhebung des absolut Geistigen hat nämlich die glückliche Bedeutung, dass dadurch sein sonst unvermeidliches Umschlagen in Hässlichkeit verhütet wird. Doch das komische Pathos steigt noch höher. Der Begriff der Kunst erringt einen Sieg, und zwar durch seine, des Begriffes, Selbstaufopferung; ja er erringt diesen Sieg unablässig über die Hässlichkeit, die ihn unablässig, aber vergebens, in ihren Abgrund hineinzuziehen trachtet. Dieser Sieg wird gefeiert, indem die dramatische Poesie sich in die komische Wirklichkeit hineinbildet. Wiewohl wir nicht unternehmen, diese von uns schon in kleinere Theile zerlegte, sehr dithyrambische Stelle pünctlich zu erklären: so erhellet doch aus den Worten und aus dem ganzen Zusammenhange, welch' ein höchst wichtiges Geschäft es sey, Komödien zu dichten, ja welche Gefahren des Umschlagens nicht bloss der Einzelne, nicht bloss die Familie, nicht bloss der Staat laufen würde, sondern das Göttliche selbst, — wenn es keine Komödien gäbe. Man halte das ja nicht für Scherz; man höre vielmehr und achte auf den innigen Zusammenhang zwischen der Tragödie und Komödie; denn mit einem blossen Gegensatze ist es hier nicht gethan; es muss auch Verbindung da seyn; man muss sehen und begreifen, wie sich die Komödie — *aus* dem Geiste der *tragischen* Kunst erzeugt. Folgendes schreiben wir wörtlich ab: „Der Geist der tragischen Kunst wäre der offenbare Geist der Hässlichkeit *und des Bösen selbst*, wenn er den in dieser Kunst gesetzten Untergang des Göttlichen in dem Endlichen als ein Letztes festhalten, d. h. wenn er *seine absolut geistige Substantialität* dazu missbrauchen *wollte*, der Macht des Todes und der Verwesung, die innerhalb des Reiches der Endlichkeit auch das Höchste und Beste trifft, *Substanz und für sich seyende Wesenheit zu ertheilen*. Dass dies nicht sein Beginnen sey, zeigt Er — eben dadurch, dass Er der komischen Weltbetrachtung Eingang in die dramatische Poesie *eröffnet*.“ *Parturiunt montes!* Denn nach allem Gerede von „dem Vermögen des komischen Drama, die Schönheit als durch ihre Negation sich mit sich selbst vermitteld, und *aus dem Untergange ihrer selbst wiederaufstehend* einzuführen u. s. w., kommt nichts anderes heraus, als der wohlbekannte glückliche Ausgang im Interesse der — *Geschlechtsliebe*, „weil nämlich diese in der Sphäre des Ideals und der Kunst überhaupt für das *Fürsichseyn der geistigen Substanz* und der *Idee der Schönheit* gilt!!!“ Der gute Mann hat rein vergessen, was die Consequenz von ihm forderte, und der Geist der Weltgeschichte mag ihn in schweren Träumen nach Verdienst dafür züchtigen. War der Geist der Tragödie

die *Geschichte* in ihrer Senkung, so erforderte schon eine Art von Metrum, dass der Senkung die Hebung folgte, und zwar mit festgehaltenem Ernste der *historischen* Senkung auch die *historische Hebung;* und dem Verfasser war es durchaus nicht erlaubt, vom rechten Wege abspringend der Komödie, — wir wissen nicht, ob der edleren oder gemeinen, da jene durch Nichts eigenthümlich bezeichnet ist, einen höchst unzeitigen Besuch abzustatten. Die Geschichte geht nun freilich ihren Gang ohne sein Zuthun; sie zeigt das *Wachsen* eben sowohl wie den *Verfall;* — unser Aesthetiker kümmert sich jedoch nur um die vorhandenen Kunstformen; und wenn er auf die Tragödie zunächst die Komödie, dann aber das gemischte Drama folgen lässt, so ist seine gesuchte Trichotomie fertig, mögen übrigens die Begriffe richtig festgehalten seyn oder nicht. Wir erinnern uns dagegen der Stelle des Horaz, welche gerade für die Komödie das Festhalten dringend empfiehlt:

> — — *habet comoedia tanto*
> *Plus oneris, quanto veniae minus. Aspice, Plautus*
> *Quo pacto partes tutetur amantis ephebi* u. s. w.

Es möchte rathsam seyn, diese Empfehlung der Consequenz von der Komödie selbst auch auf die, wohl nicht gar leichte *Theorie* der Komödie sorgfältig zu übertragen. Wenn man freilich das dramatische Schöne von Anfang an entweder ganz, oder doch wesentlich, in den Charakteren sucht; wenn man (gegen jene Weisung des Aristoteles) unterlässt, die *Handlung* für sich allein betrachtet ästhetisch zu prüfen, und das in ihr liegende *Schöne der Zeichnung* anzuerkennen: so mag man nach dem richtigen Begriffe der Komödie vergebens suchen. Denn in den Charakteren selbst freilich, auch in den scharf und fein gezeichneten, findet man hier nicht das Schöne, sondern eher das Lächerliche; und eben dies gilt oft noch auffallender von den Situationen. Völlig bekannt (seiner Meinung nach) mit dem, worauf es hier ankommt, versichert dagegen der Verfasser: „*Der allgemeine Begriff der dramatischen Poesie legt seine Schönheit allein in die unendliche Bewegung der in die Nichtigkeit des Endlichen abwechselnd eingehenden und aus derselben wieder hervortauchenden Substanz.*“ Darin ist etwa so viel ästhetischer Verstand, als naturphilosophisches Nachdenken in den Theorien der Chemiker, welche den Reichthum ihrer Wissenschaft in den Käfig einsperren, den sie aus $+E$ und $-E$ gebaut haben. Wie sollte hier von dem grossen Unterschiede der *satirischen* Komödie, welche das Verkehrte wegzuspotten den ernsten Zweck hat (z. B. Tartuffe), und des heiteren

Lustspiels (z. B. Krähwinkel) die gehörige Entwickelung zu erwarten seyn? — Die Trichotomie gebietet, zum gemischten Drama überzugehn; wo wir uns gern mit dem Verfasser sogleich an *Shakespeare's* Kaufmann von Venedig, als eins der besten Muster, erinnern möchten, wenn nicht eben diese Erinnerung uns sogleich mit ihm entzweien müsste. Wird denn Jemand dies Werk höher stellen, als Hamlet, Romeo, Lear, oder irgend eine Sophokleische Tragödie? Und doch scheint den Verfasser der Gang seiner eigenen Betrachtung dahin zu nöthigen. Denn er beginnt wieder mit grossem Pathos, als sollten wir nun endlich! das Allerhöchste der Kunst kennen lernen; nämlich: *auch in den schroffesten Gegensätzen des Ideals und des Lebens die wesentliche Einheit festzuhalten*. Das soll erreicht werden durch Verschmelzung der Elemente des Komischen und des Tragischen. Und nun vollends die Erläuterungen hiezu! Da kommt uns noch einmal die Geschichte in die Quere; aber diesmal die Kunstgeschichte, mit der aus ihr geschöpften Unterscheidung des antiken, romantischen, modernen Drama. War denn hier dazu der Ort? Reine Tragödien, reine Komödien, und die Zusammensetzungen beider waren und sind zu allen Zeiten möglich; und die allgemeine Aesthetik soll diese zeitlose Möglichkeit in Begriffen darthun. Dann aber wird sie die Mischung dessen, was ungleichartige Affecten erregt, — des Tragischen und des Komischen, — dem minder geübten Dichter stets widerrathen, während sie dem Meister, z. B. einem *Shakespeare*, einräumt, dass er an *Wahrheit* gewinnt, indem er den häufigen Wechsel des Lächerlichen und Traurigen, der im wirklichen Leben vorkommt, auch auf der Bühne nicht scheut; dass er die Affecten zu erhöhen oder auch zu mässigen vermag, wenn er durch Abwechselung am rechten Orte der Ermüdung und der Ueberspannung vorbeugt; ja sogar, was vielleicht die Hauptsache seyn dürfte, dass er die Gefahr jener schiefen Auffassung, die selbst das Tragische bei *geringem* Anlass gern in Lächerliches verkehrt, durch *starke*, komische Effecte wohl am sichersten vermeiden könne. Alle diese Betrachtungen dienen aber nur, dem Künstler Freiheit zu gewähren; keinesweges bezeichnen sie einen Vorrang des gemischten Drama vor der reinen Komödie oder Tragödie. Aristoteles möchte noch immer sagen: *οὐ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν;* und vielleicht würde er selbst von *Shakespeare* den Beweis fordern, dass nicht auf anderem Wege die gleich starke Wirkung mit Gewinn für die Reinheit und Reinigung des Affects hätte können erreicht werden, als auf einem solchen, worauf der Mei-

ster *seine* Virtuosität freilich desto auffallender zeigt, je leichter die Nachahmer hier ausgleiten, und ihre Unfähigkeit verrathen. Der Unterschied dürfte wohl am meisten darin liegen, dass der Meister sein Komisches in der Tragödie ganz streng als ein Zeitliches kommen und verschwinden, also es aus der *Handlung* hervorgehen lässt, so dass es zwar auf Augenblicke den Affect, jedoch auf keine Weise die Hauptauffassung des an sich tragischen Ganzen stören könne; während der Nachahmer den Faden zerschneidet, um bunte Lappen hineinzufügen, ja wohl gar die *Hauptcharaktere* durch komische Schwäche verdirbt, wodurch der Eindruck, der wie ein Wölkchen vorüberziehen sollte, sich vertieft und bleibt. Solche Missgriffe erinnern wieder an das obige *μιαρόν*, das in der neuesten Tragik einen gar breiten Platz zu bekommen scheint, und den Werken der Kunst den Todeskeim mitgiebt, sie mögen nun modern seyn oder nicht.

Da wir gleich Anfangs den Faden des Verfassers verliessen, so müssen wir den unsrigen nun weiter führen, und dabei hat uns Aristoteles schon geholfen, indem er das Epos der Tragödie am nächsten stellte. Und warum sollte er nicht? Homer wenigstens tritt persönlich so gut als ganz zurück; die Macht der Dichtung aber bringt uns dahin, dass wir Handlungen, als geschähen sie *gegenwärtig*, und wären eben jetzt in voller Bewegung, mit anzuschauen glauben; der Klang des Verses übernimmt die Wirkung auf den Sinn; daher die Bühne und die Musik kaum noch vermisst wird. Freilich wenn man zum Epos den *Roman* mitrechnet, sammt der *Novelle* und was ihr ähnlich ist, — Erzählungen, welche gleich Biographien von der Geburt ihres Helden beginnend, summarisch die Hauptbegebenheiten seines Lebens zusammenreihen, und durch mancherlei gute Lehren uns die Autorität des Verfassers empfinden lassen: dann geräth man ins didaktische Gebiet, vollends wenn die historische Novelle auch noch einigen Unterricht in der Geschichte damit verbindet, und hiedurch sich ganz von der Tragödie entfernt; jenem *μακάριον ποίημα*,

> — — *εἴγε πρῶτον οἱ λόγοι*
> *ὑπὸ τῶν θεατῶν εἰσιν ἐγνωρισμένοι,*
> *πρὶν καὶ τιν' εἰπεῖν, ὡς ὑπομνῆσαι μόνον*
> *δεῖ τὸν ποιητήν· Οἰδίπουν γὰρ ἄν γε φῶ,*
> *τὰ δ' ἄλλα πάντ' ἴσασι.*

Diesen Vorzug hatte zwar auch das alte Epos, dessen Inhalt im Allgemeinen Jeder voraus wusste, so dass die Poesie nichts lehrte, sondern nur schmückte; wie jedes klassische Werk auch noch heute sich verhält, indem es seine eigentliche Wirkung erst

dann beginnt, wann die erste Neuheit und deren Wirkung schon vorüber ist. Unser Verfasser ist jedoch ganz anderer Meinung. Er steht keineswegs an, Selbstbiographien, wie *Goethe's* Dichtung und Wahrheit, auf gleiche Weise mit anderen in ähnlichem Geiste abgefassten Geschichtswerken, der epischen Gattung beizuzählen. Er hält aber scharf darauf, dass der Inhalt des Epos ein *Vergangenes* sey, und als vollendete und ruhende Vergangenheit erscheinen müsse; und er scheint es fast für wesentlich zu halten, dass die epische Kunst den idealen Inhalt ihrer Darstellung *als einen ausserhalb der subjectiven Thätigkeit des Dichters bereits vorhandenen*, ja sogar *dieser Thätigkeit gegenständlichen*, vorstelle. „Indem der erzählende Dichter sich nicht für das, was er in Wahrheit ist, nämlich für den Schöpfer, sondern für das gleichgültige Mittel oder Werkzeug der Offenbarung einer fremden Substanz giebt, — *so ist er in dem Falle, dieses sein eigenes Geschöpf als den Gott anzubeten, der seine Darstellung ohne das Verdienst ihrer Kunst mit aller Herrlichkeit des Ideals erfüllt.*" Wo geschieht denn das? Etwa in den paar vorgeschobenen Worten: μῆνιν ἄειδε, θεὰ? oder vielmehr (da hier nicht einmal die Person des Dichters gezeigt wird) in dem ἄνδρα μοι ἔννεπε? — Wenn es dem Vf. beliebt, auf die Eingänge so grosses Gewicht zu legen: so mag er sich nicht wundern, dass wir diese Eingänge auffallend contrastiren sehen gegen seine fernere Behauptung, der eigentliche Gegenstand des Epos sey der *Held*, das Persönliche des Charakters; hingegen das epische Interesse liege in den Begebenheiten nur in soweit, als dieselben die Freiheit der Charaktere in *Thaten* zeigen. Wirklich? Was war denn jene μῆνις, war sie ein Thun oder ein Unterlassen? War sie als Charakterzug der Gegenstand des Gesangs, oder als Grund des Unglücks der Griechen? Πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς ἄϊδι προΐαψεν; *darum* wird sie besungen. Und jener ἀνήρ, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, kommt hier nicht mehr als Zerstörer von Troja (das war vorbei!), sondern als der πολύτλας zum Vorschein, dessen Thun aus dem Leiden folgt, und dessen Thatkraft noch obendrein grossentheils in seine Schutzgöttin verlegt wird, ohne Sorge, er werde dabei verlieren. Während wir nun *nicht* einräumen, dass dem Epos eine besondere Kraft beiwohne, mehr durch Charaktere, als durch Begebenheiten zu interessiren, vielmehr gerade umgekehrt behaupten müssen, dass, je *länger* das Epos, *desto mehr* das Interesse auf der *Handlung* ruhen wird, da der Charakter schon durch seine ersten Proben meistens kenntlich genug ist, und vielleicht drei Viertel eines Epos nach jener Ansicht sich in ein überflüssiges

und langweiliges Gerede verwandeln würden: so ist andererseits eben so wenig von der Tragödie einzuräumen, dass ihr, weil sie *Drama* heisst, die Handlungen wichtiger seyen, als die Charaktere; vielmehr ist bei ihr die Charakterzeichnung intensiver, weil sie kürzer ist als im Epos. Das ist der ganze Unterschied. Wir können auf keine Weise einen specifischen Gegensatz zwischen Epos und Tragödie annehmen, der in dem Inneren, dem eigentlich ästhetischen Wesen beider, beruhen soll; sondern wir finden bloss Unterschiede in den Vehikeln, Bedingungen und Begrenzungen der Art und Weise, wie einerlei Schönes von der Tragödie und dem Epos dargestellt wird. Wenn aber weiterhin vom Roman wirkliche Welt- und Lebens-Weisheit gefordert wird, so bekennen wir, *nun* freilich in eine Gattung hinein versetzt zu seyn, die man wenigstens der Vorsicht wegen von der Tragödie weit entfernt halten mag, damit nicht das Theater, das jetzt schon oft genug nach den besten Künsten unser Herz zerreisst, sich gar in eine Art von Katheder verwandle, zu welchem man lieber am Morgen als am Abend würde wallfahrten wollen. Kurz: auch hier, wo der Verfasser das Epos und den Roman zusammenbringt, um beide gemeinschaftlich dem Drama gegenüber zu stellen, können wir unmöglich der Dialektik, die solches Verbinden und Sondern hervorruft, nachrühmen, dass sie die eigentlichen ästhetischen Momente ins Klare gesetzt habe; wenn sie auch mit *Bouterwek* u. A. hierin einigermassen zusammentrifft.

Bevor wir zur Lyrik — der einzigen noch übrigen poetischen Hauptgattung, welche unser Verfasser gestattet — übergehen, ist nothwendig, vom Rhythmus sammt dem Metrum, und vom Reim zu reden, da man wohl als einleuchtend sollte voraussetzen dürfen, dass lyrische Poesie wesentlich das Spiel des Gedankens mit der Sprache, und zwar in grosser Mannigfaltigkeit der Formen, in sich schliesst; und dass die Auflösung des Gedichts in Prosa bei keiner Art von Gedichten übler als bei den lyrischen angebracht seyn würde. Dieser Umstand ist für die Lyrik um desto mehr charakteristisch, da sich im Gegensatze mit derselben die epische und dramatische Poesie gern an einerlei Metrum gewöhnt, und ohne Schwierigkeit sich hierin fast gleichmässig fortbewegt, wie auch immer der Gegenstand und die Empfindung wechseln mögen. Doch würden wir mit Hrn. *W.* nicht darüber streiten, dass er noch vor der Unterscheidung der poetischen Hauptgattungen von Rhythmus und Reim redet; während freilich der Roman und seine Unterarten sich mit einer wohlklingenden Prosa begnügen, die sich in die gewöhnliche

gebildete Sprache ohne bestimmte Grenze verläuft. Hätten wir nur nicht wiederum hier eine höchst ungelegene Dialektik zurückzuweisen. Aber nach dieser Dialektik wird uns zuvörderst angesonnen, uns zu wundern über einen merkwürdigen Widerspruch, nämlich darüber, dass die Sprache eben da, wo sie einen höheren und reicheren Geist ausdrücken soll, als ein Quantitatives gezählt und gemessen wird. Wenn der Verfasser sich mit dem Quantitativen ungern beschäftigt, so würden wir ihm rathen, sich nicht damit zu plagen. Man braucht eben so wenig zu zählen und zu messen, um den Rhythmus zu empfinden, als man nöthig hat, Paganini's Griffe auf der Geige zu kennen, um sich seinem Spiele hinzugeben. Freilich, wenn man die Geige auch nur erträglich spielen will, dann muss man ernstliche Studien an das Griffbret und an den Bogenstrich wenden; — und wollte Hr. *W.* eine Aesthetik schreiben, so hatte er unstreitig Ursache, den Numerus der Prosa wenigstens, und die Bedingungen eines gefälligen Ausdrucks, genauer zu studiren, als von ihm scheint geschehen zu seyn. Es hängt nun einmal in der Welt überall, wohin man sich auch wenden möge, ungemein viel vom Quantitativen ab; — so viel, dass diejenigen, die sich scheuen, davon zu hören, immer Gefahr laufen, sich in einer Traumwelt einheimischer zu machen, als in einer wirklichen. Und für eine Aesthetik hätte es sich wohl geschickt, von den sehr verschiedenen Theorien über Metrik dem Leser Etwas zu sagen; — wir erwarteten hier wenigstens eine Notiz über das Streitige zwischen *Apel*, *Hermann*, *Böckh* u. s. w. Aber was finden wir? — „Erst nach Zurückdrängung der gemeinen, endlichen Lebendigkeit, indem diese als das, was sie ist, als Negatives und Todtes *ausdrücklich gesetzt* (von Wem denn wohl gesetzt? etwa vom Horaz oder noch früher vom Pindar?), *und dem gemäss behandelt* (etwa gezüchtigt? oder gar misshandelt?) wird, kann das höhere Leben des absoluten Geistes in Erscheinung übergehn; in eine solche Erscheinung, in welcher von der gemeinen Erscheinung eben nur dasjenige beibehalten wird, was an ihr das Element der Aeusserlichkeit ist; was aber ihr Fürsichseyn und ihre Substantialität ausmachte, entweder bei Seite gelegt, oder ausdrücklich zur erscheinenden Aeusserlichkeit verarbeitet wird. *Die Stelle übrigens, welche der Rhythmus in der Dichtkunst einnimmt, ist eine ganz analoge mit jener, welche ihm in der Tonkunst zukommt.*" Vortreflich! Damit ist der Streit entschieden, ob, wie jede Zeile des sapphischen Metrums *fünf* Füsse in sich fasst, so auch in der Musik von fünftheiligen Tactarten Gebrauch könne gemacht werden. Da hätten wir an dem Verfasser einen Mitstrei-

ter, wenn irgendwie sein Buch dazu taugte, als Autorität angeführt zu werden. Allein es ist Zeit, den Verfasser über lyrische Poesie reden zu hören. „*Da das Wesen und Bewusstseyn der epischen Poesie ganz in die Voraussetzung des Ideals aufgegangen war: so zeigt sich die Wahrheit dieser Voraussetzung in der lyrischen Poesie.*“ (Wie denn zu der Zeit, da es noch keine lyrische Poesie gab? Wenn das Epos weit älter ist, wenn an ihm die poetische Sprache zuerst ausgebildet werden musste, ehe sie den kunstreicheren lyrischen Experimenten sich fügen konnte: so — zeigte sich *damals noch nicht* die Wahrheit der Voraussetzung des Ideales?) „*Das Vorausgesetzte, dessen Schönheit unmittelbar in die Erzählung übergehen sollte, bleibt in der That dieser fern und entfremdet;* (also die Erzählung hätte die Schönheit, die ihr zugedacht war, *nicht* empfangen? Das Epos wäre von ihr *nicht* durchdrungen? Es wäre — in der Ilias und Odyssee *missrathen??* Aber weiter:) *das subjective Thun der Kunst, das sich dieser Entfremdung bewusst wird,* (die Frage, woher denn wohl solches Bewusstseyn komme, ist dem Verfasser, wie es scheint, nicht eingefallen,) *verwandelt sich in den Ausdruck der Erinnerung, der Sehnsucht, kurz* (der lyrischen Begeisterung? Noch nicht sogleich, sondern fürs erste) *des bald ausdrücklich gesetzten, bald wiederum durch Annäherung aufgehobenen Gegensatzes zu dem Ideale. Eben durch diesen Gegensatz aber bekommt die dem Ideale gegenüberstehende Subjectivität und Einzelheit eine absolute Bedeutung, und wird zum eigentlichen Inhalte der Kunst,* (dass subjective Einzelnheit jemals eine absolute Bedeutung gewinnen, oder durch einen Machtspruch des Hrn. *W*. bekommen könne, dies leugnen wir, beiläufig gesagt, durch einen entgegengesetzten Machtspruch für diejenigen, die es nicht von selbst einsehen;) *der Kunst, die sich nunmehr durch Zersplitterung ihres epischen Gesammtkörpers in eine Unendlichkeit kleiner Kunst-Individuen, und durch Eingehen in die strengsten und die kunstreich verwickeltsten Formen des Rhythmus und des Reimes als übergegangen in die Gestalt dieser Subjectivität des Empfindens und Begehrens, und als entäussert an dieselbe kund giebt.*“ Man darf hier Glück wünschen, denn der Verfasser ist am Ziele. Die kleinen Lieder, Oden, Canzonen, Sonetten, Elegien, und wie diese glänzenden poetischen Insecten weiter heissen (denn gemessen mit dem Maasse eines homerischen Epos, oder gar eines bändereichen Romans, sind sie unstreitig alle *sehr kleine* Kunst-Individuen!), kommen, vermöge seiner Dialektik, auf ähnliche Weise zur Welt,

wie die Welt selbst entstanden ist, nämlich durch Zersplitterung einer Gesammtheit, — von der wir bloss bewundern, dass es gerade eine *epische* Gesammtheit ist. Da bekanntlich der Analysis die Synthesis entspricht, so hätte der Vf. unternehmen sollen, aus den Splittern das Ganze rückwärts zu construiren, damit man den Horazischen oder Klopstockischen Oden doch irgend wie ansehen möge, sie seyen Fragmente eines ehemaligen grösseren Ganzen. Bei den Astronomen kommt eine Hypothese vor, die neu entdeckten kleinen Planeten seyen Fragmente eines zersprengten grösseren Weltkörpers. Das kann man nun freilich diesen Sternchen nicht ansehen, — und die Folge hievon ist, dass die Astronomen sich hüten, ihre Hypothese mit solcher Zuversicht auszusprechen, als wäre es eine bewiesene Theorie. Aber freilich: für Oden und Lieder braucht man keine Fernröhre; daher muss man sich wundern, dass nicht längst Jemand den epischen Gesammtkörper entdeckt hat, den wir wohl noch lange suchen werden. Denn welcher ist es? Weder die Ilias noch die Odyssee, weder die Aeneide noch die Messiade! Denn diese sind nicht zersplittert, sie liegen dergestalt vor uns, dass Niemand für sie eine Zersplitterung in lyrische Individuen besorgen wird. Also wohl gar die Platonische Idee des Epos! Das wäre ein Unglück; denn alsdann verdienten die vorgenannten Epopöen nicht einmal mehr diesen ihren Namen, der ihre Aehnlichkeit mit ihrem Urbilde rühmend anzeigt. Oder ein Rest der Sagendichtung, dem die epische Ausbildung nicht mehr zu Theil geworden war? Aber davon ist die *Empfindung*, welche aus dem *Gemüth* des Lyrikers hervorbricht, gar weit verschieden. Wenn übrigens Hr. *W.* von einem „*richtigen Instincte*“ spricht, *welcher die ästhetischen Theoretiker darauf geleitet habe, die Lyrik als das Mittelglied zwischen der Epik und der Dramatik anzusehen:* so besorgen wir, dass anstatt eines richtigen Instincts hier bloss ein unzulässiger Seitenblick auf die Geschichte anzunehmen sey; und zwar auf Geschichte der Kunst bei den Griechen. Wir aber verlangen von einer Aesthetik, dass sie auf die neuere Zeit, ja auf den heutigen Tag eben so gut passen soll, als auf das Alterthum. Dass grosse Epopöen jetzt der Vergangenheit anzugehören scheinen, weil sie für den Dichter einen Kreis von Zuhörern voraussetzen, wie er ihn heute nicht mehr finden würde, — dies ist schlechterdings kein Grund, die beiden objectiven Gattungen, Epos und Drama, aus einander zu sperren, und die subjective, lyrische, in klarer Unordnung dazwischen zu schieben. Es wird lyrische Poesie immer und überall geben, wo menschliche Gemüther eine gebildete Sprache vorfinden, um

sich darin zu ergiessen und mitzutheilen. Dramatische und epische Poesie dagegen sind offenbar abhängig von der Empfänglichkeit eines grossen Publicums; denn für sich allein wird Niemand an grosse poetische Kunstwerke seinen Fleiss wenden.

Der Verfasser hat sich wohl gehütet, die Auflösung des knotigen Gespinnstes, womit er alle bekannten Gattungen der Künste umwob, leicht zu machen. Seine Poetik geht nicht ins Einzelne. Von der Sphäre der eigentlichen Kunstkenner, die sich in der Beurtheilung des Einzelnen weit sicherer fühlen, als im Anordnen und Ableiten allgemeiner Begriffe, und die eben desshalb vor Theorien, die sie nicht verstehen, und deren Ursprung sie nicht kennen — mit Respect zurückzuweichen pflegen, — ist er weit genug entfernt geblieben; daher es keinesweges leicht ist, ihn bei solchen Puncten zu fassen, wo eine Autorität, wie jene des Aristoteles, ihm stark und bestimmt entgegenträte. Vielmehr giebt er Einzelnes, das für ihn bestechen, und auch den befremdendsten Reden das Vorurtheil, als ob grosser Tiefsinn dahinter verborgen wäre, erobern kann. Dahin gehört die Unterscheidung zwischen *Sagendichtung* und *Poesie*, von welcher an mehreren Stellen, und gleich in einem der ersten Paragraphen des zweiten Bandes, gesprochen wird. Der Verfasser erklärt es für Missverstand und Verwechselung, den Rhapsoden-Gesang, welcher von einer ganzen Volksmasse ausgehen konnte, für den *unmittelbaren* Ursprung der grossen Gedichte Homer's zu halten. Rec. war schon von der ersten Zeit an, da die *Wolf'sche* Hypothese bekannt wurde, fest überzeugt, dass dieselbe niemals ein bleibendes Uebergewicht erlangen würde über den Gesammt-Eindruck, welchen die Ilias und noch mehr die Odyssee auf den Unbefangenen machen; zudem, da sich für einzelne Anomalien Entstehungsgründe genug denken lassen, ohne dass man zu mehreren Urhebern seine Zuflucht nehmen müsste. Hr. *W.* ist übrigens dreist genug zu sagen: Er *müsse* jene Hypothese für *entschiedenes* Missverständniss *erklären;* und für Verwechselung zweier durch den Begriff selbst *durchaus* unterschiedener Gestaltungen der geistigen Schönheit. So genau *weiss* der Mann das, was er *meint;* und es fehlt bloss, dass er die Güte habe, uns vermöge seiner divinatorischen Dialektik nunmehr bestimmt und pünctlich anzuzeigen, wer denn Homeros gewesen, welche Stufe der Bildung in der Sagendichtung er vorgefunden, welche Uebungsschule er durchlaufen, ob er die Ilias früher als die Odyssee geschaffen, in welcher Ordnung er die einzelnen Gesänge gedichtet, umgearbeitet, ausgefeilt habe; kurz, wie das zwiefache Wunder der beiden mit höchster Leich-

tigkeit und Kunstfertigkeit hingegossenen, in den grossen Umrissen, wie in den kleinsten Einzelnheiten vortrefflichen, unter einander so ähnlichen und doch bestimmt verschiedenen Werke zu erklären sey. Aber solche Ausführlichkeit würde die so entschiedene Erklärung leicht compromittirt haben; klüger war es unstreitig, sich nicht tiefer einzulassen, sondern beim Allgemeinen stehen zu bleiben.

Bevor wir die Poetik ganz verlassen, wollen wir nunmehr dem Verfasser *seine* Anordnung als sein Eigenthum wieder zurückgeben, indem wir daran erinnern, dass bei ihm die epische Poesie den vorderen Platz einnimmt, die lyrische darauf folgt, und die dramatische den Beschluss macht. Damit mag nun, wer Lust hat, die Trichotomie der bildenden Kunst vergleichen, nämlich Baukunst, Sculptur, Malerei. Die Kürze, in welche wir uns von jetzt an einschliessen müssen, macht uns geduldig gegen die längst bekannte *gefrorne Musik;* dessgleichen gegen die ächt dialektische Natur des Gegensatzes, „die ja allenthalben nicht in einem abstracten Auseinanderhalten der entgegengesetzten Glieder, sondern *darin* besteht, *dass die Negation, die in dem einen verborgen oder unbewusst schon enthalten ist, in dem anderen ausdrücklich gesetzt wird;*“ ferner gegen die Schlauheit, womit der Forderung, die ganze sichtbare Umgebung in ein schönes Kunstwerk umzuwandeln (hiemit wäre freilich die schöne Gartenkunst neben die Baukunst gestellt, und die Trichotomie verdorben!), ausgewichen wird durch die heroische Erklärung: diese Kunst könne ihren Beruf *nie* erfüllen, *sondern ihre Werke seyen nur Bruchstücke;* — ja wir erstrecken unsere Geduld sogar auf das unerhörte dialektische Kunststück, womit die Abhängigkeit der Architektur von den *Zwecken der Gebäude* (hiedurch tritt sie bekanntlich in den niederen Rang der *verschönernden* Künste zurück,) auf Einmal beseitigt wird, — nämlich vermöge eines Decrets, welches wörtlich also lautet: *Wir* (der Verfasser) *müssen in Folge dieser Betrachtung* (die leider hier zu weitläuftig wäre) *den Ausspruch thun, dass die eigentlich schöne Baukunst jederzeit und unter allen denkbaren geschichtlichen Bedingungen die Tempel- und Kirchenbaukunst ist.* Zu einigem Ersatz für die fehlenden Gründe dieses wichtigen Spruchs setzen wir die Anfangsworte des §.53 hieher: „Wie die sichtbare Natur die Bestimmung hat, *Wohnung*, d. h. zunächst nicht unmittelbarer Ausdruck oder Erscheinung, sondern einerseits nur die sein allgemeines Wesen aufnehmende Ruhestätte, andererseits der Schauplatz der Wirksamkeit des endlichen Geistes zu seyn: *auf gleiche Weise* ist die Bedeu-

tung der Baukunst diese: *Wohnungen oder Häuser zu bauen für den göttlichen Geist.*“ So ist denn „die religiöse Bedeutsamkeit nicht von der Schönheit abgetrennt, sondern dem Begriffe nach in dieser enthalten.“ Könnte man doch Begriffe in Steine verwandeln; wie leicht, wie wohlfeil würde dann das Bauen! Nun wundere sich Niemand mehr, dass dem Architekten eine neue Würde ertheilt wird, nämlich — die Würde des *Propheten*. „Keine andere Kunst vermag so sehr, selbst der geschichtlichen Vollendung vorauseilend, den Geist derselben voraus zu verkündigen, im Dienste derjenigen Religionen, welche, noch nicht bis zur Durchbildung vorgeschritten, nur die Allgemeinheit des göttlichen Geistes noch in Form der Naturelemente offenbaren. *Daher* die unbestreitbar hohe Würde der orientalischen Baukunst im hohen Alterthum.“ Genug von der Baukunst. Wir kommen zur Sculptur. „*Indem der Geist einem räumlichen Körper sich einbildet, wird er zu einem individuellen. Diese Bestimmung aller bildenden Kunst, die an der Architektur unbewusst und gleichsam latent vorhanden war, wird ausdrücklich gesetzt in der plastischen Kunst; deren Werke die Gestalt der natürlichen Lebendigkeit haben, und zwar vorzugsweise die Gestalt der menschlichen Persönlichkeit, als die eigentliche des Geistes.*“ (Auf anderen Planeten sehen die Geister also auch aus, wie Menschen, ungeachtet der dort ganz anderen Verhältnisse der Schwere, der Wärme, der Atmosphäre?) „Aus der Stellung eines absoluten Gegensatzes, welche die Sculptur annimmt, indem sie nicht, wie die Architektur, das Ideal von der Seite seiner Einheit mit der räumlichen Welt, sondern von der Seite seines Widerspruchs zu dieser darstellt, sind nun ihre vornehmlichsten Eigenschaften abzuleiten;“ — allein, wir haben genug von der Sculptur. Es folgt die Malerei, welche „statt der räumlichen Masse selbst nur den Schein der Masse giebt, nämlich das im Lichte schwimmende Farbenbild derselben; welcher Schein aber als reine Qualität in der That die Wahrheit der räumlichen Materie, nämlich ihr Seyn *für* die zeitliche Wahrnehmung und Erkenntniss lebendiger und geistiger Wesen, und *in* dieser Wahrnehmung und Erkenntniss ist.“ Solchen idealistischen Scharfsinn nach Gebühr bewundernd, bemerken wir nur noch den Unterschied der historischen Malerei, welche unmittelbar *das Höchste, nämlich das im Wechsel unwandelbare, und rastlos sich selbst erhöhende Göttliche,* darzustellen unternimmt, — von der Genre-Malerei, um die wir uns nicht weiter bekümmern, sondern einen Augenblick still stehen, um zu bedenken, ob wohl möglicherweise Jemand über-

legt haben könne, was er schreibt, wenn er nicht bloss das Göttliche als ein solches, das sich erhöht, folglich jedesmal *niedriger* steht, *als es zu steigen im Begriff ist,* — sondern *die Erhöhung als rastlos* in demselben Augenblicke beschreibt, in dem er das sich erhöhende so eben *unwandelbar* genannt hatte. Dies Umschlagen dünkt uns doch beinahe zu rasch; selbst da, wo jedes Glied einer Reihe seine Negation schon unbewusst in sich schliesst. Jedoch, was vermag nicht eine wachsende Fertigkeit? — die ganz unstreitig auch in Ansehung des Umschlagens durch beständige Uebung sehr natürlich entstehen muss. Genug von der Malerei. Wir kommen zur Musik, von der wir jedoch gar Nichts zu hören verlangen, indem wir an der Definition des *Klanges — unmittelbare Erscheinung des zeitlichen oder des Fürsichseyns aller concreten Dinge überhaupt,* — schon vollkommen genug haben. Doch fast wider Willen, — in Folge unserer schon erlangten Fertigkeit im Umschlagen, begegnet es uns, auf S. 23 eine Note zu bemerken, die eine Art von Ahnung des Fragepuncts, aber freilich nicht eine Spur von Kenntniss der darüber angestellten Untersuchung verräth. Der Fragepunct besteht darin, was *Töne* in der Seele als deren Vorstellungen seyen, wo sie gewiss *nicht* Schwingungen sind. Und die erste Bedingung des Untersuchens ist, dass man die Fortschreitungen auf der Tonleiter nicht nach geometrischen, sondern nach arithmetischen Verhältnissen abmesse, indem für die Musik jede Octave gleich gross, und gleichviel darin zu unterscheiden ist. Da nun statt der gewöhnlichen Zahlen für die Verhältnisse der Intervalle die *Logarithmen* derselben müssen gesetzt werden, so ists am besten, hier davon zu schweigen. Uebrigens versteht sich von selbst, dass bei der Auffassung der Accorde an ein „*unbewusstes Zählen*“ nicht aufs allerentfernteste zu denken ist. Eben so gut könnte der Stein, wenn er vom Dache fällt, die Quadrate der Zeiten, nach denen seine Fallräume sich richten, abzählen, ohne davon zu wissen. Aber die gänzliche Confusion der Begriffe, die hier zu Tage kommt, hat uns schon längst nicht mehr überrascht.

Gleich im Anfange seiner Kunstlehre beliebt es dem Verfasser zu sagen, es gebe vielleicht wenig Fälle, wo die Philosophie so viel *Einstimmung von Seiten der allgemeinen Denkweise* sich versprechen dürfe, wie bei dem Satze, *dass die Kunst die Schönheit selbst, oder die ganze Schönheit sey.* Dies vorausgesetzt, so ist Kunstlehre die ganze Schönheitslehre; und nachdem wir von der Kunstlehre des Verfassers soviel, als für diese Blätter passend scheint, gesagt haben, so ist hiemit von seiner

ganzen Schönheitslehre genug gesagt. Da wir indessen an jener gerühmten Einstimmung der allgemeinen Denkweise noch sehr starke Zweifel hegen: so dürfen wir den vorstehenden Schluss nicht für sicher ausgeben; vielmehr fordert die Aufrichtigkeit, zu bekennen, dass wir noch ungefähr zwei Drittheile des Werks so gut als ganz unberührt gelassen haben; eine Fundgrube, welche auszubeuten füglich anderen kritischen Blättern kann überlassen bleiben. Allein je unverständlicher ein Theil unseres Berichts — ohne unsere Schuld — ohne Zweifel den meisten Lesern, die sich für Aesthetik interessiren, seyn musste, und je natürlicher die Frage ist, ob heutiges Tages die Aesthetik vorwärts oder rückwärts schreite (eine Frage, die soviel ernster ist, da von den Künsten selbst, besonders von der Poesie, wohl schwerlich Jemand jetzt ein Fortschreiten rühmen möchte): desto füglicher können wir eines älteren, sehr bekannten Buches erwähnen, nämlich der Aesthetik von *Bouterwek*. Die zweite Auflage desselben, von 1815, liegt vor uns; und die Vorrede weiset zurück auf das Jahr 1806, als auf eine Periode, da eine neue Schule, *die seitdem schon das Schicksal ähnlicher Schulen empfinde*, in der Aesthetik, wie in der Philosophie, habe Epoche machen *wollen*, durch metaphysische Principien, *die allem, was bis dahin unter gebildeten Menschen guter Geschmack geheissen hatte, entgegen zu wirken*, und einen neuen, in der Anschauung des Unendlichen *versinkenden* Geschmack zu begründen schienen. Sie hat gewirkt, diese Schule; aber Kunstwerke von nationaler Bedeutung hat sie nicht hervorgerufen. Gewirkt hat sie dahin, dass der Geschmack selbst an dem Besten, was wir besitzen, anfängt irre zu werden! Wenn wir nun wenig Hoffnung haben, etwas Besseres oder auch nur des Gleich-Guten mehr zu empfangen: so ist in der That um desto mehr zu wünschen, dass uns wenigstens eine tüchtige Aesthetik zu Theil werde, *damit die Auffassung des Vorhandenen, sey es alt oder neu, fremd oder heimisch, nicht durch unstatthafte Ansprüche getrübt werde*. Und als *Bouterwek* durch das Vertrauen des Publicums zu einer zweiten Auflage ermuntert wurde, scheuete er nicht die Mühe, sein älteres Werk ganz umzuarbeiten; demnach möchte wohl das Vorurtheil *für* ihn seyn, er habe etwas Tüchtiges leisten können und wollen. Ohne dies Vorurtheil zu unterstützen oder anzutasten, versuchen wir, sein Buch ganz kurz zu charakterisiren. Es nimmt durchweg die Richtung vom Allgemeinen zum Besonderen. Voraussetzend das ästhetische Gefühl, aber von der Metaphysik sich absondernd, behauptet es eine gewisse Selbstständigkeit der Aesthetik in ihrer

Sphäre. Für einen verkehrten Gang aber wird erklärt, von der *Kunst* auszugehen, und *das Kunstschöne* für die Basis aller ästhetischen Urtheile zu erklären. Ueber den allgemeinen Begriff, den sich der kalte Verstand vom Schönen mache, wird die *Idee*, als *mystisch*, jedoch nicht träumerisch, emporgehoben; sie entspringe, heisst es dort, aus der directen Beziehung aller relativen ästhetischen Begriffe auf das *Absolute*, das nirgends erscheine, und doch von der Vernunft als unbedingt nothwendig gesetzt werde, damit überhaupt etwas Relatives gedacht werden könne. Alle wirkliche erkennbare Schönheit aber sey relativ. (An die Gegenseitigkeit der Relationen im Schönen, worauf Alles ankommt, scheint *B.* nicht gedacht zu haben.) In der Kunst erscheine das Ideal-Schöne wirklich, und immer in bestimmter Vereinigung mit dem Natürlichen. Aber es könnte nicht erscheinen, wenn nicht die mystische Idee von absoluter Schönheit, in besonderer Beziehung auf eine gewisse Nachahmung der Natur, die Seele des Künstlers erfüllte. — Weiterhin wird unter dem Titel: *Elemente des Schönen* (welchem Titel freilich ein anderer Sinn zukommt) eine sehr wichtige Unterscheidung gemacht zwischen der *inneren Harmonie* und dem *Ausdruck*, dergestalt, dass die innere Harmonie — optische, plastische, akustische, rein geistige, eigentlich die *wahren* Elemente des Schönen in sich fassen, der *Ausdruck* aber der Trockenheit und Kälte wehren soll, deren man (ob mit Recht, oder mit Unrecht) die strenge und reine Schönheit beschuldigt. Dass *Bouterwek* davon noch die *Grazie* unterscheidet, mag als unbedeutend beseitigt werden. Zuletzt — damit die Theorie keines ihrer Rechte aufgebe, soll sie zur Vollendung des Schönen den ästhetischen Charakter des Unendlichen fordern. Nachdem hierauf noch die Verhältnisse des Schönen zum Erhabenen und Komischen erwogen sind, folgt die Kunstlehre. Als Princip der Kunst wird angegeben: ästhetischer Wetteifer mit der Natur. Hieraus entstehen noch besondere Elemente des Kunstschönen, Wahrheit, Leichtigkeit, Neuheit u. s. w., die solchergestalt sehr verständig von den eigentlichen Elementen des Schönen selbst gesondert sind. Anhangsweise folgen Betrachtungen über den *Styl*, insbesondere den griechischen und romantischen; — vom modernen, als ob ein solcher gründlich nachgewiesen, und von den vorigen unterschieden werden könnte, muss *B.* nicht viel gehalten haben. Den Beschluss macht die Sonderung der zeichnenden, musikalischen, mimischen, architektonischen, verschönernden Künste von der literarischen Aesthetik. Wendet man sich nun von hier wieder zu unserem Verfasser, so ist, als käme man aus einer anmuthi-

gen, wiewohl etwas begrenzten und zum Theil künstlich geordneten Landschaft in einen grossen französischen Garten, mit fächerförmigen Alleen und durchaus beschnittenen Bäumen, worin man die Gartenscheere unaufhörlich rasseln hört, um den Gewächsen, wo möglich, ihren Ungehorsam abzugewöhnen. Von der unnatürlichen Gewalt, welche hier Alles (von der Tragödie bis zu dem einfachen Klange) leiden muss, haben wir im Vorigen einige Proben gegeben; die fächerförmige Anordnung können wir leicht noch andeuten. *Drei* Bücher: allgemeine Begrifflehre, Kunstlehre, und — Lehre vom Genius, — haben jedes *drei* Abschnitte, und jeder Abschnitt hat sein *A*, *B*, *C*, so dass *drei* zur *dritten* Potenz erhoben uns gerade *sieben und zwanzig* Artikel liefert. Glaube nun ja Niemand, die Aesthetik könne wohl unter sechs und zwanzig, oder acht und zwanzig Abtheilungen gebracht werden; diese Zahlen sind keine Potenzen von drei; am wenigsten gerade die dritte. Wenn einmal die Lehre von der Wahrheit und die Lehre von der Gottheit nach den nämlichen Grundsätzen ausgeführt werden, so muss eben so nothwendig (denn die Methode erfordert es) jede von beiden auch sieben und zwanzig Artikel bekommen. Aber hier droht ein Unglück. Alle Artikel des ganzen Systems, welches nun die Lehren von der Wahrheit, der Schönheit und der Gottheit zusammenfassen wird, betragen in Summa 81 Artikel; 81 ist nicht mehr die dritte, sondern schon die vierte Potenz von *Drei!* Und dies ist nur die Andeutung eines viel ernstlicheren Unglücks. Es könnte dem Verfasser leicht gehn, wie dem bekannten Zauberlehrling. Die Potenzen von drei sind ein arger Strom; zieht man einmal die Schleuse auf, so laufen sie ins Unendliche. Dass er bei der dritten Potenz nicht stehen bleiben kann, haben wir so eben gezeigt; aber auch die vierte wird ihm keinen Ruhepunct gewähren. Auf empirischem Wege leuchtet das sogleich ein. Betrachten wir nur einmal beispielsweise die Lehre vom Genius. Sie ist künstlich genug zerlegt in die Lehren vom Genius in subjectiver Gestalt, in objectiver Gestalt, und — von der Liebe! Sollte Jemand etwa bisher die subjective Gestalt des Genius noch nicht erblickt haben, so sagen wir ihm, dass dahin gehören *Gemüth*, *Talent*, und — *Genius im engeren Sinne*. Bleiben wir hiebei stehen, so fällt uns und jedem Anderen ohne Zweifel sogleich ein, dass es der Gemüther mehrerlei giebt; auch mancherlei Talente, — hingegen, ob mehrere Genien im engeren Sinne, das wissen wir so genau nicht. Nur so viel ist gewiss: es muss, da einmal überhaupt eine Mehrheit nicht zu leugnen ist, nothwendig *drei* Gemüther, *drei* Talente, und *drei* beengte Ge-

nien geben, weil eine andere Zahl sich von der methodischen Thesis, Antithesis und Synthesis entfernen würde. Zweifelt noch Jemand, ob das Ernst oder Scherz sey, so bestätigen wir es sogleich. Selbst die *Liebe* muss sich bei Hrn. *W.* der Methode unterwerfen. Wie vielerlei Arten von Liebe giebt es? Dreierlei. Und welche? Die platonische Liebe, die Freundschaft, und die Geschlechtsliebe. Mit Bedauern vermissen wir die Vaterlandsliebe; kaum wissen wir die Geschwister-Liebe unterzubringen; und was die Freundschaft anlangt, so will uns bedünken, man wisse eben noch nicht viel von ihr, wenn man sie etwa als *aufgehobene platonische Liebe* betrachtet; — und so etwas muss sie doch wohl werden, da sie in der Stelle der Antithesis steht. Es ist freilich kein Wunder, wenn ganz am Ende der Scharfsinn des Hrn. *W.* ermüdete; denn man bedenke nur, welches tiefe Nachdenken es muss gekostet haben, die sieben und zwanzig Fächer, je zu drei genommen, methodisch auszufüllen; die schwersten Endreime können einem Dichter kaum so viel Mühe verursachen. Aber wiewohl der Leser sehr zur Nachsicht geneigt seyn wird — Methoden kennen keine Nachsicht. Den Verfasser wird seine Methode allemal, wenn er irgendwo ausruhen will, wieder vorwärts treiben. Oder in welchen Gliedern des Systems darf Stockung eintreten? Jedes muss produciren, jedes muss leben; ein todtes, oder nur absterbendes Glied droht dem ganzen Systeme mit dem kalten Brande. Das scheint der Verfasser sehr schlecht überlegt zu haben, da er sich irgendwo sehr leichtsinnig über das Sandkorn und den Strohhalm tröstet, indem er sagt: *wenn sie auch nicht* nach ihrem vereinzelten und erstorbenen Daseyn *Ideen sind,* so setzen sie doch wahre Ideen voraus, *und enthalten dergleichen dialektisch aufgehoben in sich.* Fast sind wir ein wenig unwillig geworden über diese dialektische Aufhebung, durch welche, wie es scheint, die platonischen Ideen so arg verdorben werden, dass wir sogar von *Ideen* lesen mussten, die nichts Anderes als *schwache und unvollkommene Gleichnisse* seyen! Indessen, der Verfasser wird ohne Zweifel alles wieder gut machen, da er sich durch die Aesthetik den Weg gebahnt hat von demjenigen Standpuncte aus, auf welchem *die mit der rein logischen Idee identificirte Idee der Wahrheit* als die einzig wirkliche Gottheit erschien, — zu einem höheren, der eine Erkenntniss Gottes in der Form der Selbstheit und Persönlichkeit, die vor jener Ansicht unvermeidlich verschwindet, möglich macht. Dahin weisen uns die Verheissungen des Verfassers! Zwar begreifen wir noch nicht recht, wozu denn wohl das Verheissene, wenn es

einmal da seyn wird, eigentlich dienen soll. Das Christenthum ist ja längst vorhanden; es wird in allen Kirchen gepredigt. Will man es durch eine philosophische Schule zum zweiten Mal erzeugen? Meint man, der Glaube an Gott habe auf Thesis, Antithesis und Synthesis (die wir übrigens aus *Fichte's* Wissenschaftslehre kannten, ohne sie zu billigen,) gewartet? Was will man denn eigentlich, und worauf spannt man unsere Erwartungen? — Vermuthlich bereitet man sich vor, den *Saint-Simonisten* zu begegnen; man will ihnen zeigen, dass wir ihrer nicht bedürfen. Und dagegen ist nichts einzuwenden.

Chronologisches Verzeichniss von J. F. Herbart's sämmtlichen Schriften und Abhandlungen.

1796. Versuch einer Beurtheilung von Schelling's Schriften: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt; und: Vom Ich oder dem Unbedingten im menschlichen Wissen.
[Bd. III, No. II, S. 42—74.)

1802. Ueber Pestalozzi's neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte. An drei Frauen. (Irene. Eine Monatsschrift. Herausg. von *G. A. von Halem*. 1. Bd. Berlin, Unger's Journalhandlung. 1802. S. 15—51.)
[Bd. III, No. II, S. 74—90.]

1802. Pestalozzi's Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. Göttingen, bei Joh. Fr. Röwer. kl. 8. — 2te durch eine allgemein pädagogische Abhandlung vermehrte Ausgabe. Ebendas. 1804.

Daraus S. 243—281: Ueber die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäfft der Erziehung.
[Bd. I, No. IV, S. 41—65.]

1802. Rede bei Eröffnung der Vorlesungen über Pädagogik.
[Bd. I, No. I, S. 1—16.]

1804. Kurze Darstellung eines Plans zu philosophischen Vorlesungen. Göttingen, gedruckt bei J. Fr. Röwer. 23 S. gr. 8.
[Bd. I, No. II, S. 17—28.)

1804. Ueber den Standpunct der Beurtheilung der Pestalozzi-schen Unterrichtsmethode. Eine Gastvorlesung gehalten im Museum zu Bremen. Bremen, bei C. Seyffert. 23 S. kl. 8.
[Bd. I, No. III, S. 29—40.)

1805. *De Platonici systematis fundamento commentatio. Qua ad audiendam orationem de philosophiae tradendae modo et finibus professoris philosophiae extraordinarii in Aca-*

demia Georgia Augusta muneris rite adeundi gratia die XX Julii MDCCCV habendam observantissime invitat J. F. Herbart. 50 S. gr. 8. — Unter dem Titel: *De Platonici... commentatio. Professoris philosophiae extraordinarii in Academia Georgia Augusta muneris rite capessendi gratia conscripta auctore J. F. Herbart* und mit einem Anhang (S. 51—63) in den Buchhandel gekommen. (Göttingen, Schneider'sche Buchh.)

[Bd. I, No. V, S. 66—98.]

1806. Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet. Göttingen, J. F. Röwer. X u. 482 S. gr. 8.

1807. Ueber philosophisches Studium. Göttingen, bei Heinr. Dieterich. 172 S. kl. 8.

[Bd. I, No. VI, S. 99—198.]

1806. Hauptpuncte der Metaphysik. Vorgeübten Zuhörern zusammengestellt von J. Fr. Herbart. Göttingen, gedr. mit Barmeierischen Schriften, bei *J. C. Baier. 45 S. gr. 8.* — Dieselben

1808. Hauptpuncte der Metaphysik, von. J. F. Herbart. Göttingen, J. Fr. Danckwerts. IV u. 130 S. gr. 8.

[Bd. I, No. VII, S. 199—266.]

1808. Allgemeine praktische Philosophie. Göttingen, J. F. Danckwerts. IV u. 430 S. gr. 8.

1809. Vorrede und Anmerkungen zu „L. G. Dissen's kurzer Anleitung, die Odyssee mit Knaben zu lesen.“ *Göttingen, bei* H. Dieterich.

[Bd. I, No. VIII, S. 267—280.]

1810. Rede gehalten an Kant's Geburtstag den 22. April 1810. (Königsberger Archiv f. Philosophie, u. s. w. von F. Delbrück, C. G. A. Erfurdt, J. F. Herbart, K. D. Hüllmann, J. F. Krause u. J. S. Vater. Königsberg, 1812. I. Bd. 1. St. S. 1—21.)

[Bd. I, No. IX, S. 281—298.]

1810. Ueber Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung. Vorgelesen in der k. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg den 5ten Sept. 1810.

[Bd. I, No. X, S. 299—312.]

1811. Ueber die Philosophie des Cicero. Vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der k. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg am 18. Januar 1811. (Königsberger Archiv I. Bd. 1. St. S. 22—42.)

[Bd. I, No. XI, S. 313—330.]

1811. Psychologische Bemerkungen zur Tonlehre. (Königsberger Archiv I. Bd. 2. St. S. 158—192.)

[Bd. I, No. XII, S. 331—360.]

1812. Psychologische Untersuchung über die Stärke einer gegebenen Vorstellung als Function ihrer Dauer betrachtet. (Königsberger Archiv I. Bd. 3. St. S. 292—337.)
[B. I, No. XIII, S. 361—398.]

1811. Ueber die dunkle Seite der Pädagogik. (Königsberger Archiv I. Bd. 3. St. S. 338—347.)
[Bd. I, No. XIV, S. 399—408.]

1812. *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica. Sectio I. II. Regiomonti, typis academicis.* 93 S. 8.
[Bd. I, No. XV, S. 409—466.]

1812. Philosophische Aphorismen veranlasst durch eine neue Erklärung der Anziehung unter den Elementen. (Königsberger Archiv I. Bd. 4. St. S. 545—568.)
[Bd. I, No. XVI, S. 467—486.]

1812. Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren; — nebst Vorrede zu Chr. Jac. Kraus nachgelassenen philosoph. Schriften. Königsberg, Fr. Nicolovius. 1812. S. I—XX u. 599—651.
[Bd. I, No. XVII, S. 487—522.]

1813. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Königsberg, A. W. Unzer. XXVII u. 168 S. gr. 8. 2te Aufl. 1821. 3te Aufl. 1834. 4te Aufl. 1837. Daraus die Vorrede zur ersten Auflage.
[Bd. I, No. XVIII, S. 523—538.]

1813. Ueber die Unangreifbarkeit der Schellingischen Lehre. Geschrieben auf Veranlassung der Recension des zweiten und dritten Hefts des Königsberger Archivs für Philosophie u. s. w. in der Hallischen allgemeinen Literaturzeitung und vorgelesen in der königlichen Deutschen Gesellschaft zu Königsberg, am 6. October 1813. Königsberg bei H. Degen. VIII u. 28 S. gr. 8.
[Bd. I, No. XIX, S. 539—555.]

1814. Ueber den freiwilligen Gehorsam als Grundzug des ächten Bürgersinnes in Monarchien. Rede am Krönungstage gehalten im grossen öffentlichen Hörsaal der Universität zu Königsberg.
[Bd. II, No. I, S. 1—14.]

1814. Bemerkungen über einen pädagogischen Aufsatz.
[Bd. II, No. II, S. 15—28.]

1814. Ueber Fichte's Ansicht der Weltgeschichte. Rede am Geburtstage des Königs gehalten in der öffentlichen Sitzung der Deutschen Gesellschaft.
[Bd. II, No. III, S. 29—44.]

1814. Ueber meinen Streit mit der Modephilosophie dieser Zeit. Auf Veranlassung zweier Recensionen in der Jenaischen Literaturzeitung. Königsberg und Leipzig, A. W. Unzer. 93 S. 8.
[Bd. II, No. IV, S. 45 — 98.]

1816. Lehrbuch zur Psychologie. Königsberg und Leipzig, A. W. Unzer. VIII u. 198 S. gr. 8. 2te verbess. Aufl. 1834.

1817. Ueber den Hang des Menschen zum Wunderbaren. Rede gehalten am Geburtstage des Königs in der Deutschen Gesellschaft.
[Bd. II, No. V, S. 99 — 114.]

1817. Gespräche über das Böse. Aufgezeichnet von J. Fr. Herbart. Königsberg, A. W. Unzer. VIII u. 184 S. kl. 8.
[Bd. II, No. VI, S. 115 — 206.]

1818. Ueber das Verhältniss der Schule zum Leben. Vorgelesen in der Deutschen Gesellschaft am 18. Januar.
[Bd. III, No. II, S. 90 — 98.]

1818. Pädagogisches Gutachten über Schul-Klassen und deren Umwandlung nach der Idee des Herrn Regierungsrath Graff. Auf dessen öffentliches Verlangen bekannt gemacht. Königsberg, Fr. Nicolovius. 109 S. kl. 8.
[Bd. II, No. VII, S. 207 — 261.]

1819. Ueber die gute Sache. Gegen Herrn Professor Steffens. Leipzig, Brockhaus. 1819 im Monat Mai. 84 S. kl. 8.
[Bd. II, No. VIII, S. 262 — 296.]

1819. Erste Vorlesung über praktische Philosophie.
[Bd. II, No. IX, S. 297 — 310.]

1821 (?). Ueber Menschenkenntniss in ihrem Verhältniss zu den politischen Meinungen. Rede am 3. August in der Deutschen Gesellschaft gehalten.
[Bd. II, No. X, S. 311 — 330.]

1821 (?). Ueber einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft.
[Bd. II, No. XI, S. 331 — 352.]

1821. Ueber den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien. (Abgedruckt in der 2ten Aufl. des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie S. 267 — 288.)
[Bd. III, No. II, S. 98 — 107.]

1822. *De attentionis mensura causisque primariis. Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustraturus scripsit J. F. Herbart. Regiomonti ap. Fratres Bornträger,* XIV u. 65 S. 4.
[Bd. II, No. XII, S. 353 — 416.]

1822. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Königsberg, Gebr. Bornträger, X u. 102 S. kl. 8.
[Bd. II, No. XIII, S. 417—458.]

1823. Ueber die verschiedenen Hauptansichten der Naturphilosophie. Vorgelesen in der königl. Deutschen Gesellschaft den 23. April.
[Bd. II, No. XIV, S. 459—478.]

1824. 1825. Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Königsberg, auf Kosten des Verfassers und in Commission bei A. W. Unzer. 1. Th. XIV u. 390 S. 2. Th. XXVIII u. 541 S. gr. 8.

1828. Ueber die allgemeinsten Verhältnisse der Natur. Eine Rede gehalten an des Königs Geburtstag in der öffentlichen Sitzung der Deutschen Gesellschaft zu Königsberg.
[Bd. II, No. XV, S. 479—496.]

1828. 1829. Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Königsberg, in Commission bei A. W. Unzer. 1. Th. XXX u. 608 S. 2. Th. XXII u. 679 S. gr. 8.

1831. Ueber die Unmöglichkeit persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen. Eine Rede gesprochen in der k. Deutschen Gesellschaft zu Königsberg am Krönungstage den 18. Jan. 1831: („das Krönungsfest des preussischen Staates gefeiert in d. k. D. Ges. zu Königsberg durch drei Vorträge von F. W. Schubert und J. F. Herbart.“ Königsberg, 1831. S. 95 — 127.)
[Bd. II, No. XVI, S. 497 — 516.]

1831. Kurze Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspuncten entworfen. Halle, C. A. Schwetschke u. Sohn. X u. 410 S. gr. 8. 2. verm. u. verb. Auflage 1841.

1831 (?). Briefe über die Anwendung der Psychologie auf die Pädagogik. (Unvollendet.)
[Bd. II, No. XVII, S. 517 — 694.]

1831. Ueber das Verhältniss des Idealismus zur Pädagogik.
[Bd. II, No. XVIII, S. 695 — 720.]

1833. ***De principio logico exclusi medii inter contradictoria non negligendo commentatio, qua ad audiendam orationem die XXVI Octobr. habendam . . . invitat . . . philosophiae professionem ordinariam in Academia Georgia Augusta rite capessiturus J. F. Herbart. Gottingae, typis Dieterichianis.*** **29 S. 8.**
[Bd. II, No. XIX, S. 721—738.]

1833. *Oratio ad capessendam in Academia Georgia Augusta philosophiae professionem ordinariam habita d. XXVI Octobr.*
[Bd. II, No. XX, S. 739—755.]

1835. Umriss pädagogischer Vorlesungen. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. IV u. 103 S. kl. 8. 2te (sehr) verm. Ausg. 1841. 262 S. gr. 8.

1835. Ueber die Subsumtion der Psychologie unter die ontologischen Begriffe. Einstweilen nicht für den Buchhandel, sondern nur zum Privatgebrauch bestimmt. Göttingen, gedr. mit Dieterich'schen Schriften. 16 S. gr. 8.
[Bd. III, No. II, S. 122—130.]

1836. Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Briefe an Herrn Prof. Griepenkerl. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. XXIV u. 255 S. kl. 8.

1836. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral zum Gebrauche beim Vortrage der praktischen Philosophie. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. XVIII u. 264 S. gr. 8.

1837. *Commentatio de realismo naturali, qualem proposuit Theophilus Ernestus Schulzius.* (Jubelprogramm der philos. Facultät.) *Gottingae, typis Dieterichian.* 42 S. 4.
[Bd. III, No. I, S. 1—40.]

1839. 1840. Psychologische Untersuchungen. 1. u. 2. Heft. Göttingen, Dieterich'sche Buchh. X u. 236 S., XVI u. 286 S. gr. 8.

Recensionen*).

* *J. F. Herbart* allgemeine Pädagogik. Göttingen, 1806. und *de Platonici systematis fundamento.* Ebendas. 1805. [Gött. gel. Anz. 1806, No. 76.]

C. Fr. Bachmann, über Philosophie und Kunst. Jena u. Lpz., 1812. 8. [Lpz. LZ. 1814, No. 204.]

Fr. Ehrenberg, Seelengemälde. 2 Thle. Berlin, 1812. [Lpz. LZ. 1814, No. 213.]

Adam Müller's vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. 1. u. 2. Thl. Wien, 1812. [Lpz. LZ. 1814 No. 216, 1815 No. 123. 124.]

* *A. Kayssler*, Grundsätze der theoretischen und praktischen Philosophie. Halle, 1812. [Lpz. LZ. 1815, No. 125. 126.]

*) Die mit * bezeichneten sind in dem vorl. Bande abgedruckt.

Sinclair, Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik. Frankfurt a. M., 1813. [Lpz. LZ. 1816, No. 138. 139.]
**Aug. Apel*, Metrik. 1. Th. Leipzig, 1814. [Lpz. LZ. 1817, No. 47. 48.]
Graff, die für die Einführung eines erziehenden Unterrichts nothwendige Umwandlung der Schulen. Arnsberg, 1817. 2te Aufl. 1818. [Lpz. LZ. 1819, No. 72.]
**Arth. Schopenhauer*, die Welt als Vorstellung und Wille. Leipzig, 1819. [Hermes 1820, 3. Stück, S. 131—149.]
H. C. W. Sigwart, Handbuch der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1820. [Jen. LZ. 1820, No. 183.]
**Joh. Jak. Wagner*, Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet. Erlangen, 1819. [Lpz. LZ. 1821, No. 9. 10.]
Gottl. Imman. Lindner, neue Ansichten mehrerer metaphysischer, moralischer und religiöser Systeme und Lehren. Königsberg, 1817. [Lpz. LZ. 1821, No. 36.]
Aloys Maier, Versuch eines Wörterbuchs der Seelenlehre. 1. Thl. Salzburg, 1817. [Lpz. LZ. 1821, No. 36.]
C. Fr. Bachmann, über die Philosophie meiner Zeit. Jena, 1816. [Jen. LZ. 1821, No. 10. 11.]
**Jak. Fr. Fries*, Handbuch der psychischen Anthropologie. 1. Bd. Jena, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 10. 11.]
Fr. Calker, Urgesetzlehre des Wahren, Guten und Schönen. Berlin, 1820. [Lpz. LZ. 1822, No. 20. 21.]
W. Traug. Krug, Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur. 1. 2. Bd. Leipzig, 1820. 1821. [Jen. LZ. 1822, No. 27. 28.]
**G. W. Fr. Hegel*, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. (Auch unt. d. Titel: Grundlinien der Philosophie des Rechts.) Berlin, 1821. [Lpz. LZ. 1822, No. 45—47.]
**Fr. Ed. Beneke*, Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen. Berlin, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 47.]
J. S. Beck, Lehrbuch der Logik. Rostock, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 47.]
Jos. Hillebrand, Grundriss der Logik und philosophischen Vorkenntnisslehre. Heidelberg, 1820. [Jen. LZ. 1822, No. 76. 77.]
H. C. W. Sigwart, Antwort auf die Recension meines Handbuchs der theoretischen Philosophie. Tübingen, 1821. [Jen. LZ. 1822, No. 169.]
**F. E. Beneke*, Grundlegung zur Physik der Sitten. Berlin, 1822. [Jen. LZ. 1822, No. 211—213.]

*Henr. Steffens, Anthropologie. 1. u. 2. Bd. Breslau, 1822. [Lpz. LZ. 1823, No. 1—4.]
J. M. Schmid, das Denken als Thatsache. Leipzig, (1822.) [Lpz. LZ. 1823, No. 93.]
**Fr. E. Beneke*, Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Leipzig, 1823. [Jen. LZ. 1823, No. 178.]
Fr. Calker, Propädeutik der Philosophie. 1. Hft. Methodologie der Philosophie. Bonn, 1821. [Jen. LZ. 1825, No. 75. 76.]
Jak. Fr. Fries, Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele. Ein philosophischer Roman. 2 Bde. 2te Aufl. Heidelberg, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 39—41.]
**Jak. Fr. Fries*, System der Metaphysik. Heidelberg, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 70—73.]
Fr. Bouterweck, die Religion der Vernunft. Göttingen, 1824. [Lpz. LZ. 1825, No. 82 — 84.]
C. A. Eschenmayen, Religionsphilosophie 1.—3. Th. Tübingen, 1824. [Jen. LZ. 1825, No. 105 — 107.]
**Jak. Fr. Fries*, die mathematische Naturphilosophie, nach mathematischer Methode bearbeitet. Heidelberg, 1822. [Lpz. LZ. 1825, No. 268 — 270.]
Ch. F. Zöllich, über Prädeterminismus und Willensfreiheit. Nordhausen, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 10. 11.]
Fr. v. Baader, Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. Leipzig, 1824. [Lpz. LZ. 1826, No. 11.]
W. G. Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 4te Aufl. (2te Bearb. von A. Wendt.) Leipzig, 1824. [Jen. LZ. 1826, No. 225.]
C. Seidel, Charinomos. Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. 1. Bd. Magdeburg, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 316.]
F. G. Fritze, Grundlegung zur Harmonie des Wissens und Handelns. Magdeburg, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 317.]
Der Adel, und der Bürgerstand im neunzehnten Jahrhundert, ein Dialog. Gotha, 1825. [Lpz. LZ. 1826, No. 317. 318.]
J. Salat, Handbuch der Moralphilosophie. Eine ganz neue Bearbeitung . . . nach der 3ten Aufl. seiner Darstellung der Moralphilosophie. München, 1824. [Jen. LZ. 1827, No. 6. 7.]
A. L. J. Ohlert, die Schule. Königsberg, 1826. [Jen. LZ. 1826, No. 11.]
G. K. Fick, vergleichende Darstellung der philosophischen Systeme von Kant, Fichte und Schelling (o. A. d. Druckorts). 1825. [Jen. LZ. 1827, No. 33. 34.]
Gottlob Benj. Jäsche, Grundlinien der Ethik. Dorpat, 1824.—

Derselbe, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen u. s. w. 1. Bd. Berlin, 1826. [Lpz. LZ. 1827, No. 76. 77.]

J. Gttfr. Chr. Kiesewetter, Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der kritischen Philosophie. 4te verb. Aufl. Berlin, 1824. [Jen. LZ. 1827, No. 87.]

L. J. Rükkert, christliche Philosophie. 1. 2. Bd. Leipzig, 1825. [Lpz. LZ. 1827, No. 111. 112.]

**E. Reinhold*, Karl Leonhard Reinhold's Leben und literarisches Wirken. Jena, 1825. [Jen. LZ. 1827, No. 165. 166.]

J. H. Fichte, Sätze zur Vorschule der Theologie. Stuttgart und Tübingen, 1826. [Jen. LZ. 1828, No. 185.]

Fr. v. Schlegel, die drei ersten Vorlesungen über Philosophie des Lebens. Wien, 1827. — *Derselbe*, Philosophie des Lebens in 15 Vorless. Wien, 1828. [Lpz. LZ. 1828, No. 255. 256.]

Wilh. Tr. Krug, allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. 1. u. 2. Bd. Leipzig, 1827. [Jen. LZ. 1828, No. 225.]

* *Troxler*, Naturlehre der menschlichen Erkennens, oder Metaphysik. Aarau, 1828. [Hall. LZ. 1829, No. 10—12.]

Georg v. Buquoy, Anregungen für philosophisch-wissenschaftliche Forschung und dichterische Begeisterung. Leipzig, 1827. [Lpz. LZ. 1829, No. 17.]

Jos. Droz, die Anwendung der Moral auf die Politik. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Aug. v. Blumröder. Ilmenau, 1827. [Jen. LZ. 1829, No. 24. 25.]

Heinr. Ritter, der Halbkantianer und der Pantheismus. Berlin, 1827. — *Gottl. Benj. Jäsche*, der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen u. s. w. 2ter Bd. Berlin, 1828. [Lpz. LZ. 1829, No. 106. 107.]

Fr. E. Beneke, psychologische Skizzen. 2 Bde. Göttingen, 1825. 1827. — *Derselbe*, das Verhältniss von Leib und Seele. Göttingen, 1826. [Jen. LZ. 1830, No. 6. 7.]

Jos. Hillebrand, Lehrbuch der theoretischen Philosophie und philosophischen Propädeutik. Mainz, 1826. [Lpz. LZ. 1830, No. 45. 46.]

* *K. Chr. Fr. Krause*, Vorlesungen über das System der Philosophie. Göttingen, 1828. [Lpz. LZ. 1830, No. 94—96.]

Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel. Berlin, 1829. — Briefe gegen die Hegel'sche Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,